



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Tesis doctoral

**LA TRADICIÓN ESOTÉRICA TAOÍSTA:
LOS FUNDAMENTOS DE LA ALQUIMIA INTERIOR TAOÍSTA
Y SUS CORRESPONDENCIAS EN LA ALQUIMIA MEDIEVAL ESPAÑOLA**

Luis Roncero Mayor

Directores de la tesis:

Taciana Fisac Badell

José Ramón Álvarez Méndez-Trelles

Departamento de Lingüística, Lenguas Modernas, Lógica y Filosofía de la Ciencia,
Teoría de la Literatura y Literatura Comparada.
Programa de Doctorado en “Lengua, Literatura y Sociedad”

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, quisiera agradecer a mis dos tutores: Taciana Fisac y José Ramón Álvarez. Además de contar con su valiosa dirección y guía durante la redacción de la tesis, Taciana Fisac me ha apoyado en todos mis proyectos desde que empecé a estudiar chino en 1996 en la Universidad Autónoma de Madrid, y ha sido un apoyo imprescindible para mi desarrollo académico. Sin su experiencia escribir esta tesis habría sido mucho más tedioso; el gran pesar que habría sentido cuando estaba estancado en algunas secciones posiblemente me habría hecho abandonar. Por su parte, José Ramón Álvarez ha compartido conmigo sus profundos conocimientos sobre el *Daodejing* y el taoísmo, que tan presente está en el día a día de la sociedad taiwanesa. Además, han sido muy valiosas también las historias reales de la vida en Taiwán y cómo las relaciona con la mentalidad taoísta. Ambas perspectivas han servido de complemento fundamental para redactar algo que se habría quedado en pura teoría.

A mis progenitores no sólo es menester agradecerles por haberme dado el mayor regalo—la vida—sino también por haberme mostrado la importancia del trabajo y de la responsabilidad. Haber sido testigo de una vida llena de dificultades ha sido una bendición; sin todas esas subidas y bajadas y, sobre todo, sin el apoyo fundamental de mi madre no habría llegado a donde estoy ahora. Su comprensión y su amor no se pueden expresar con palabras, sino con la experiencia que me ha brindado esta vida.

Quisiera expresar también mis profundos agradecimientos a Santiago Rupérez, gran conocedor de la cultura china y de su faceta espiritual. Las largas charlas sobre el budismo tántrico, que tantas similitudes tiene con el aspecto alquímico del taoísmo, han sido un complemento fundamental para la elaboración de esta investigación. Quizás el momento más revelador fue cuando el propio Santiago me mostró cinabrio en polvo, un compuesto del cual tanto había leído pero que tan lejos estaba de mi experiencia.

A Rachid Lamarti y, especialmente, a José Miguel Blanco por ayudarme a estructurar mis ideas de una manera lógica y comprensible. Quizás es debido a la influencia en mí del carácter cíclico del pensamiento chino, o posiblemente sea causa del desarrollo natural del proceso intelectual, en cualquier caso, sin su apoyo el caos habría sido la nota discordante en un proyecto que tanto esfuerzo y tanto tiempo ha necesitado para su culminación.

También es de recibo agradecer por su amistad y confianza a Jesús Trapero Sandoval, con quien tantas experiencias del mundo que nos rodea he compartido. En

nuestro caso, el análisis no se limita a dividir las partes de un todo sino a relacionar las distintas facetas de varias unidades. Sin duda, las conversaciones con nuestro amigo común Zeng Xianren 曾現仁, un verdadero *bodddhisatva* de nuestra era, han sido una fuente de inspiración para continuar esta empresa intelectual de naturaleza espiritual.

Otro compañero de experiencias y amigo en esta aventura mundanal, cuya madurez intelectual y elevado conocimiento de la cultura china me ha ayudado en el proceso de elaboración de la tesis, es Luis Priego Casanova. A él siempre le estaré agradecido por su amistad y fraternidad desde los inicios de nuestras vidas en Taiwán.

Finalmente, quiero también agradecer a mis dos profesores de *Taijiquan*: Liang Puwan 梁普畹 y Zhang Donghai 張東海. El primero ha sido y es un apoyo moral y espiritual. Gracias a él descubrí la importancia del cultivo personal y me ha contagiado su pasión por la filosofía china y las artes marciales. También ha compartido conmigo su conocimiento sobre el *Libro de los cambios*, y muchos de los descubrimientos del estudio se deben a las conversaciones sobre esta obra y su aplicación en la vida y en los textos de esta investigación. Por otro lado, mi profesor en la actualidad, Zhang Donghai, me ha enseñado lo que hasta la fecha considero la mejor manera de entrenar este arte, que cuenta además con los principios básicos del proceso alquímico descrito en las páginas de este estudio. Asimismo, sus explicaciones del budismo y de la búsqueda del verdadero yo han sido de gran ayuda para entender las explicaciones de los textos sobre alquimia que he utilizado en la confección de esta obra. A ellos les estoy profundamente agradecido por compartir tanta sabiduría conmigo, que antes sólo estaba al alcance de unos pocos.

A José Luis

¡Ojalá pudieras haberlo visto!

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	I
1. OBJETIVO E INTERÉS DEL TRABAJO	II
2. MARCO METODOLÓGICO.....	III
2.1 Estado de la cuestión.....	iv
2.1.1 Alquimia interior taoísta.....	v
2.1.2 Alquimia española.....	xiii
2.2 Metodología.....	xiv
2.3 Fuentes utilizadas.....	xvii
2.3.1 Taoístas	xvii
2.3.2 Comentarios y traducciones del <i>Daodejing</i> y del <i>Zhuangzi</i>	xx
2.3.3 Sobre alquimia española.....	xxii
2.3.4 Recursos digitales.....	xxiv
3. PLAN DEL TRABAJO.....	XXIV
CAPÍTULO I FUNDAMENTOS DE LA TRADICIÓN DE ALQUIMIA INTERIOR TAOÍSTA ...	1
1. NOMENCLATURA Y DEFINICIONES.....	3
2. ORÍGENES Y DESARROLLO HISTÓRICO.....	4
3. CONCEPTOS FUNDAMENTALES.....	9
3.1 Las tres fases del cultivo personal.....	10
3.2 El cultivo personal (<i>yangsheng</i> 養生).....	11
3.3 El cultivo de la vida y de la personalidad (<i>xingming shuangxiu</i> 性命雙修).....	12
3.4 El sabio (<i>shengren</i> 聖人).....	17
3.5 El inmortal (<i>shenxian</i> 神仙).....	20
3.6 La persona verdadera (<i>zhenren</i> 真人).....	27
4. SOBRE LA TRADUCCIÓN DE ALGUNOS TÉRMINOS EMPLEADOS	32
4.1 <i>Jing</i> 精: esencia.....	32
4.2 <i>Qi</i> 氣/炁: <i>pneuma</i>	33
4.3 <i>Shen</i> 神: espíritu.....	35
4.4 <i>Dao</i> 道: <i>Tao</i>	35
4.5 <i>De</i> 德: Poder interior	36
CAPÍTULO II IDEAS PRECURSORAS DEL YANGSHENG (CULTIVO PERSONAL) EN EL PERÍODO DE LOS REINOS COMBATIENTES	39
1. INTRODUCCIÓN	41
2. EL CULTIVO ESPIRITUAL EN <i>LA TABLA DE JADE SOBRE LA RECUPERACIÓN DE YIN</i>	43
3. EL CULTIVO CORPORAL EN <i>EL COLGANTE DE JADE ACERCA DE LA CIRCULACIÓN DEL PNEUMA</i>	54
4. TEMAS Y FORMAS RECURRENTE DEL CULTIVO PERSONAL	57
4.1 La movilización del <i>pneuma</i>	57
4.2 El <i>de</i> 德: poder interior.....	62
4.3 La alineación corporal y la centralidad.....	63
4.4 Seguir la naturaleza de las cosas	68
4.5 Forma y composición poética de los textos	70
5. EL CARÁCTER ORIGINARIO DEL <i>DAODEJING</i> COMO MANUAL DE CULTIVO PERSONAL.....	74
5.1 La edición del <i>Daodejing</i> de <i>Guodian</i>	79
5.2 La influencia de los letrados (<i>shi</i> 士) en la edición textual.....	83
5.3 La protección del <i>Daodejing</i> en la Corte	87
CAPÍTULO III LOS “TRES TESOROS” DE LA ALQUIMIA INTERIOR TAOÍSTA EN EL DAODEJING Y EN EL ZHUANGZI	91
1. LOS CONCEPTOS DE “ESENCIA”, “PNEUMA” Y “ESPÍRITU”	93
1.1 Los tres tesoros en el taoísmo religioso.....	93
1.2 Los tres tesoros en el <i>neidan</i>	96
1.2.1 Los tres “campos de cinabrio”.....	96
1.2.2 Las tres cavidades faciales.....	98
1.2.3 La perla, el jade y el oro	100
1.2.4 Los tres métodos para entrar en la calma.....	100

1.2.5	Los tres tesoros internos	101
1.3	<i>Los tres tesoros en cosmogonía</i>	103
1.3.1	Los tres tesoros anteriores y posteriores al Cielo.....	105
2.	LOS TRES TESOROS EN EL <i>DAODEJING</i>	108
2.1	<i>La esencia</i>	109
2.1.1	Capítulo XXI. Vaciar la mente.....	109
2.1.2	Capítulo LV. Símbolo misterioso.....	112
2.2	<i>El pneuma</i>	115
2.2.1	Capítulo X. El potencial de la acción del Tao.....	116
2.2.2	Capítulo XLII. La transformación en el Tao.....	121
2.3	<i>El espíritu</i>	124
2.3.1	Capítulo VI. La formación de las imágenes.....	124
2.3.2	Capítulo XXIX. La ausencia de implicación.....	128
2.3.3	Capítulo XXXIX. El origen de la norma.....	131
2.3.4	Capítulo LX. Ocupar el trono.....	134
3.	LOS TRES TESOROS EN EL <i>ZHUANGZI</i>	139
3.1	<i>La esencia</i>	140
3.1.1	Capítulo 4. El mundo de los hombres.....	140
3.1.2	Capítulo 5. Símbolo de plenitud de poder interior.....	144
3.2	<i>El pneuma</i>	149
3.2.1	Capítulo 1. Camino libre de ataduras (I).....	149
3.2.2	Capítulo 1. Camino libre de ataduras (II).....	159
3.2.3	Capítulo 2. Discurso acerca de todas las cosas (I).....	167
3.2.4	Capítulo 2. Discurso acerca de todas las cosas (II).....	169
3.3	<i>El espíritu</i>	171
3.3.1	Capítulo 1. Caminar libre de ataduras y preocupaciones (I).....	171
3.3.2	Capítulo 1. Caminar libre de ataduras y preocupaciones (II).....	173
3.3.3	Capítulo 2. Discurso sobre todos los fenómenos (I).....	177
3.3.4	Capítulo 2. Discurso sobre todos los fenómenos (II).....	179
3.3.5	Capítulo 2. Discurso sobre todos los fenómenos (III).....	181
3.3.6	Capítulo 3. Lo más importante para nutrir la vida (I).....	182
3.3.7	Capítulo 3. Lo más importante para nutrir la vida (II).....	191
3.3.8	Capítulo 4. El mundo de los hombres (I).....	192
3.3.9	Capítulo 4. El mundo de los hombres (II).....	198
3.3.10	Capítulo 5. Símbolo de plenitud en la virtud.....	201
3.3.11	Capítulo 6. El gran y venerable maestro (I).....	202
3.3.12	Capítulo 6. El gran y venerable maestro (II).....	204
3.3.13	Capítulo 7. Para ser rey (I).....	206
3.3.14	Capítulo 7. Para ser rey (II).....	209
4.	LA ALQUIMIA INTERIOR COMO TRADICIÓN LATENTE EN LOS DOS TEXTOS ORIGINARIOS DEL TAOÍSMO.....	212

CAPÍTULO IV LOS FUNDAMENTOS DE LA TRADICIÓN ALQUÍMICA ESPAÑOLA..... 215

1.	ORÍGENES Y DESARROLLO HISTÓRICO.....	217
1.1	<i>Alquimia antigua</i>	218
1.1.1	Hermes Trismegisto.....	219
1.1.1.1	La tabla esmeralda desde la cosmogonía taoísta	221
1.1.1.2	El sentido alquímico de La tabla esmeralda	225
1.1.2	María la Judía.....	227
1.1.3	Zósimo de Panópolis	227
1.2	<i>Alquimia medieval/árabe</i>	229
1.3	<i>Alquimia cortesana</i>	230
1.4	<i>Alquimia moderna</i>	230
2.	CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA ALQUIMIA EUROPEA	232
2.1	<i>Aristóteles y la materia prima</i>	233
2.2	<i>Los minerales en la alquimia</i>	236
2.3	<i>Las etapas alquímicas</i>	237
2.4	<i>La tríada espíritu, pneuma y alma</i>	238
2.5	<i>La sal, el azufre y el mercurio</i>	240
2.6	<i>La piedra filosofal y el elixir</i>	243
3.	LOS INICIOS DE LA ALQUIMIA EN ESPAÑA	245

CAPÍTULO V LAS “TRES SUSTANCIAS” EN *EL ROSARIO DE LOS FILÓSOFOS* DE ARNALDO DE VILANOVA Y SU CORRESPONDENCIA CON LOS “TRES TESOROS” DE LA ALQUIMIA INTERIOR TAOÍSTA.....249

1.	DATOS BIO-BIBLIOGRÁFICOS DEL AUTOR.....	251
2.	LA ESTRUCTURA DE <i>EL ROSARIO DE LOS FILÓSOFOS</i>	254
3.	CONCEPTOS ESENCIALES DE LA ALQUIMIA ARNALDINA	255
3.1	<i>La piedra se obtiene con mercurio y azufre.....</i>	255
3.2	<i>El mercurio es el esperma de todos los metales</i>	256
3.3	<i>El espíritu como fermento regenerador.....</i>	256
4.	ANÁLISIS DE <i>EL ROSARIO DE LOS FILÓSOFOS</i> DESDE LA PERSPECTIVA DEL NEIDAN.....	257
4.1	<i>Proemio</i>	257
4.2	<i>Capítulo I. De la manera de engendrar los metales.....</i>	259
4.3	<i>Capítulo II. ¿Por qué el mercurio es la medicina de todos los metales?</i>	260
4.4	<i>Capítulo III. ¿Por qué el azufre extraño o del vulgo es causa de imperfección de todos los metales?</i>	263
4.5	<i>Capítulo IV. ¿Por qué solamente el mercurio es la perfección de todos los metales?</i>	266
4.6	<i>Capítulo V. ¿Por qué el mercurio contiene en sí mismo su propio azufre?</i>	270
4.7	<i>Capítulo VI. ¿Por qué la piedra de los filósofos es una sola?.....</i>	275
4.8	<i>Capítulo VII. ¿De qué sustancias se extrae la piedra filosofal?</i>	277
4.9	<i>Capítulo VIII. ¿Por qué es imposible sólo obtener la piedra sólo de la sustancia de los metales o de la materia?</i>	278
4.10	<i>Capítulo IX. ¿Cuál es la primera obra filosófica?</i>	279
4.11	<i>Capítulo X. ¿Qué es la piedra y qué le falta en la operación para ser un elixir completo? ..</i>	280

CONCLUSIONES.....284

REFERENCIAS290

1.	ESTUDIOS EN CHINO Y JAPONÉS:	292
2.	ESTUDIOS EN LENGUAS OCCIDENTALES	295
2.1	<i>Obras de referencia sobre taoísmo en lenguas occidentales.....</i>	301
2.2	<i>Obras de referencia en chino sobre el Canon taoísta</i>	301
3.	EDICIONES CHINAS DEL <i>DAODEJING</i> Y DEL <i>ZHUANGZI (NANHUA ZHENJING)</i>	302
4.	OBRAS GENERALES DE REFERENCIA SOBRE LA LENGUA CHINA	302
5.	TRADUCCIONES DE OBRAS CHINAS AL ESPAÑOL	302
6.	ESTUDIOS SOBRE ALQUIMIA ESPAÑOLA	303
7.	RECURSOS DIGITALES	307

ANEXOS308

ANEXO I	ABREVIATURAS EMPLEADAS	310
ANEXO II	ÍNDICE DE TABLAS	311
ANEXO III	ÍNDICE DE FIGURAS	312
ANEXO IV	EL ROSARIO DE LOS FILÓSOFOS DE ARNALDO DE VILANOVA.....	313

INTRODUCCIÓN

1. Objetivo e interés del trabajo

La presente investigación tiene como objetivo principal definir el origen de los fundamentos teóricos de la tradición alquímica interna taoísta. Como segundo objetivo, se pretende establecer puntos en común entre la antigua tradición alquímica taoísta y la alquimia medieval hispana. Este trabajo se enmarca, por tanto, en los campos de estudio de la sinología y de la historia de la alquimia.

De las diferentes nociones de alquimia¹ que se distinguen tanto en Oriente como en Occidente, ya sea a nivel filosófico, científico, o químico, en este estudio se parte de un concepto espiritual, es decir, alquimia en tanto que ciencia que busca trascender a la persona a un estado superior a través del cultivo personal, tanto del cuerpo como del espíritu. Dentro de esta concepción se distingue entre “alquimia interior” y “alquimia exterior”, que también se conoce como “alquimia de laboratorio”. Pues bien, este trabajo se centra en la alquimia interior, que en la tradición china se conoce con el término *neidan* 內丹, cuyo significado literal es “cinabrio interior”².

La hipótesis de partida de este estudio es que las bases de la tradición alquímica interna taoísta se comenzaron a forjar durante el periodo de los Reinos Combatientes (475-221 a. e. c.) y que se encuentran principalmente en los dos textos fundamentales del taoísmo: el *Daodejing* 道德經³ y el *Zhuangzi* 莊子. En concreto, se parte de una doble conjetura. Por un lado, que estas obras no son propiamente de naturaleza alquímica, sino que acuñan principios y contenidos de la práctica del cultivo personal que serán utilizados en la tradición alquimista posterior. Y por otro lado, que el sentido originario y cabal de muchas de sus secciones debe ser interpretado desde la perspectiva de la alquimia interior para una mayor comprensión del mismo.

¹ La alquimia es una práctica esotérica antigua incluida dentro de la historia de la ciencia que combina elementos de disciplinas como la química, la física, la medicina, la astrología, el espiritualismo, la metalurgia, la semiótica, el misticismo y el arte.

² El cinabrio es un mineral compuesto por azufre y mercurio, del cual se extrae el azogue. Su composición química es HgS (sulfuro de mercurio).

³ En este estudio se utiliza la romanización *Daodejing* en *pinyin* en lugar de *Tao Te Ching*. A pesar de que en español esta última goza de mayor popularidad, se ha optado por mantener el título siguiendo el *pinyin*, que es el sistema adoptado por la comunidad internacional para la escritura alfabética del chino.

El interés de este trabajo es múltiple. En primer lugar, porque se trata de un estudio sin precedentes dentro del campo de la sinología española, que hasta la fecha sólo ha contado con traducciones de algunos textos taoístas, y no siempre partiendo de los originales en chino ni consultando comentarios y anotaciones de estudiosos chinos de la Antigüedad. En segundo lugar, porque dentro de la sinología occidental la mayoría de las investigaciones sobre el *neidan* no analiza con profundidad el contenido textual ni consideran sus características intertextuales: estos trabajos, que suelen analizar una obra o un autor en concreto⁴, consisten en meras traducciones –íntegras o parciales– seguidas de una sencilla explicación contextual⁵. Además, esta es la primera vez que se investiga el alcance de los tres elementos fundamentales del proceso alquímico taoísta en el *Daodejing* y en el *Zhuangzi*. Asimismo, este estudio permite comprender mejor las partes más oscuras de estas dos complejas obras a la luz de la simbología de la alquimia interior taoísta. Por último, la interpretación de la obra española *El rosario de los filósofos* de acuerdo con las teorías de la alquimia taoísta supone una novedad en el campo de los estudios sobre alquimia tanto española como china y, al mismo tiempo, posibilita un acercamiento original entre dos culturas en principio tan distantes.

2. Marco metodológico

En este trabajo se analizan el *Daodejing* y el *Zhuangzi* desde dos perspectivas: temática y filológica. A nivel temático, se comparan los enunciados relacionados con el cultivo personal de ambas obras con otros textos de diversos periodos y se extraen los temas en común relacionados con el *neidan*. Seguidamente, se explica el contenido según los principios del *neidan* y se indican las similitudes entre las diferentes obras. La hipótesis inicial es demostrar que las diversas prácticas dentro de la alquimia interior taoísta—meditación, visualizaciones, técnicas respiratorias, etcétera—tienen su base teórica en el *Daodejing* y en el *Zhuangzi*. Cuando se realiza una lectura literal de estas dos obras parece en un principio que el contenido es ajeno a la alquimia y al cultivo personal, y con frecuencia se suelen asociar directamente a cuestiones de tipo social y político. En este estudio el análisis trata de demostrar que en realidad pudieran estar

⁴ Consultar Pregadio, Fabrizio. *Chinese Alchemy. An Annotated Bibliography of Works in Western Languages*. Mountain View: Golden Elixir Press, 2009, esp. pp. 20-36.

relacionados directamente con el *neidan*, e indirectamente se pueden aplicar a la sociedad, la política o a la milicia.

El análisis temático está acompañado de un estudio filológico. Para entender el alcance de los términos y las frases de difícil interpretación se han consultado diferentes comentarios chinos y se ha contrastado el uso en ambas obras con otros textos alquímicos posteriores. Se propone, pues, un estudio en profundidad para demostrar la implicación de esos términos y frases en el campo de la alquimia taoísta. Lo que a primera vista son historias sin relevancia, tras una lectura contrastando diversas fuentes, se transforman en mensajes con una relación directa con el cultivo personal. Para este fin se analizan las secciones del *Daodejing* y del *Zhuangzi* donde aparecen los “tres tesoros” de la alquimia interna taoísta: la esencia o *jing* 精, el pneuma o *qi* 氣 y el espíritu o *shen* 神. Se parte de la premisa de que las partes donde aparecen estos tres términos están relacionadas de algún modo con la temática del cultivo personal y con el *neidan* en general.

En última instancia, los “tres tesoros” de la tradición *neidan* se relacionan con las “tres sustancias” de la alquimia europea. Partiendo de la obra del médico y alquimista español Arnaldo de Vilanova (1238-1311) titulada *El rosario de los filósofos*, se realiza una interpretación de la misma desde la perspectiva de la tradición alquímica taoísta. Con esta comparación se propone acercar ambas tradiciones y estudiar la posible influencia del *neidan* en la alquimia europea.

2.1 Estado de la cuestión

Entre la bibliografía sobre la historia de la alquimia interna china encontramos estudios dedicados a diversos aspectos de este campo⁶. Se ha estudiado en diversas obras la influencia en la tradición alquímica interior china de las teorías acuñadas en el

⁵ Este tipo de trabajos, sin embargo, son de gran ayuda para tener una aproximación general tanto a la obra como al autor abordados.

⁶ Consultar la bibliografía sobre alquimia china de Pregadio, Fabrizio. *Chinese Alchemy. An Annotated Bibliography of Works in Western Languages*; también son de gran utilidad el estudio de Anne Seidel. *Chronicle of Taoist Studies in the West 1950-1990*. Cahiers d'Extrême-Asie 5-5 (1989): 223-347, esp. pp. 258-62 (cultivo personal) y 262-65 (alquimia interna y externa). Consultar también Julian F. Pas. *A select bibliography on Taoism*. Stony Brook, N.Y.: Institute for Advanced Studies of World Religions, 1988.

Yijing 易經 (*Libro de los cambios*), las teorías del Yin Yang, las cinco fases (*wuxing* 五行), así como prácticas gimnásticas y meditativas⁷. No obstante, hasta la fecha todavía no se han definido sus fundamentos en relación directa con el *Daodejing* y el *Zhuangzi*⁸, y tampoco se ha estudiado la posible significación alquímica de sus contenidos⁹. Por otro lado, no ha habido ningún estudio que relacione o compare la tradición alquímica taoísta con su homóloga española. Únicamente se han hecho estudios acerca de una obra determinada dentro de la alquimia española en los que se relacionan con otros tratados de la tradición alquímica occidental y la árabe. A continuación se muestra una relación de los estudios empleados en este trabajo sobre las dos tradiciones alquímicas.

2.1.1 Alquimia interior taoísta¹⁰

⁷ Para Isabelle Robinet, investigadora de alquimia taoísta, los textos que se incluyen dentro de la alquimia interna se ocupan del entrenamiento corporal y mental, sintetizan diversas corrientes taoístas, confucianistas y budistas, además de presentar referencias al *Yijing* y también a prácticas alquímicas. Consultar Isabelle Robinet. “Original Contributions of *Neidan* to Taoism and Chinese Thought.” En Livia Kohn, ed. *Taoist Meditation and Longevity Techniques*. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, The University of Michigan. (Michigan Monographs in Chinese Studies, 61.), p. 325.

⁸ El único estudio encontrado que relacione el origen de la alquimia con estos textos es Barnes, William Henry. “Possible References to Chinese Alchemy in the Fourth or Third Century B.C.” *China Journal of Science and Arts* 23 (1935): 75-79. En él se relaciona una sección del *Zhuangzi* y dos del *Liezi* que guardarían relación con prácticas alquímicas, según el autor.

⁹ En los estudios sobre alquimia interior taoísta se reconoce la relación directa del *Daodejing* y del *Zhuangzi* en este campo, sin embargo, no se ha demostrado con un estudio del contenido el alcance de la influencia de estas dos obras en la alquimia interna. Para el investigador chino Ge Guolong 戈國龍, el origen de la alquimia interior taoísta se remonta a la tradición chamanista de la China antigua, conocida como *fangshu* 方術 (maestros de artes [ocultas]). Para la relación entre la alquimia interna taoísta y el *Daodejing*, consultar *Daojiao neidan xue suyuan: xiudao, fangshu, liandan, foxue*. 道教內丹學溯源: 修道、方術、煉丹、佛學. Pekín: Zongjiao wenhua, 2004, pp. 85-90.

¹⁰ Los autores y obras citados en este apartado son sólo una pequeña parte de las investigaciones sobre alquimia taoísta que se han empleado para la confección de este estudio. El investigador Fabrizio Pregadio publicó una bibliografía actualizada sobre obras de alquimia china en lenguas occidentales de 1995 a 2009. Ver Pregadio, Fabrizio. *Chinese Alchemy. An Annotated Bibliography of Works in Western Languages*. Mountain View: Golden Elixir Press, 2009.

En Occidente, las primeras investigaciones sobre la tradición de alquimia interior taoísta fueron a cargo del misionero británico Joseph Edkins (1823-1905), quien en su obra sobre taoísmo de 1855 dedica unas páginas al *neidan*¹¹. En ella presenta en primer lugar el término *lianyang* 鍊養 (entrenamiento/cultivo personal), a partir del cual explica los métodos empleados por la religión taoísta mediante los cuales se buscaba preservar el soplo o pneuma a través de prácticas meditativas y de una vida de ermitaño¹². Posteriormente, también describe la búsqueda del elixir que otorgaría la inmortalidad e introduce además los términos *xiandan* 仙丹 (elixir de la inmortalidad), *shendan* 神丹 (elixir espiritual/transcendental) y *jindan* 金丹 (elixir dorado)¹³. Dos años después de la publicación de este bosquejo sobre alquimia interna taoísta, dedicó un volumen íntegro a este tema¹⁴, sentando así las bases para el estudio de la tradición esotérica del *neidan* en Occidente.

También a finales del siglo XIX encontramos el estudio sobre alquimia china del misionero presbiteriano estadounidense, William Alexander Parsons Martin (1827-1916)¹⁵. Su obra es el primer intento de demostrar que la alquimia china tiene un origen anterior a la occidental. En ella cita diversos textos, entre los que se encuentra el *Wuzhen pian* 悟真篇 (*Ensayo sobre el despertar a la verdad*, CT 145)¹⁶, uno de los textos más importantes sobre alquimia interior taoísta datado del año 1075 e. c. y cuya autoría se atribuye a Zhang Boduan 張伯端 (987?-1082 e. c.).

Ya en el siglo XX cabe destacar la figura del investigador Henri Maspero, quien publicara en 1937 una serie de ensayos relacionados con técnicas respiratorias y circulación del *qi* 氣 (pneuma o soplo vital) por el cuerpo¹⁷. Sus obras, aunque no se

¹¹ Edkins, Joseph. "Phases in the Development of Tauism". *Transactions of the China Branch of the Royal Asiatic Society*, 1855 1st series, 5: 83-99, esp. 84-91.

¹² Ibid, p. 85.

¹³ Ibid, p. 86.

¹⁴ Edkins, Joseph. "On Early Tauist Alchemy." *North China Herald*, 1857.

¹⁵ Martin, William Alexander Parsons. "Alchemy in China." *The China Review* 7 (1878): pp. 242-55.

¹⁶ Entre las diversas traducciones al inglés de esta obra, consultar Pregadio, Fabrizio. *Awakening to reality*. Mountain View: Golden Elixir Press, 2009, pp. 21-75.

¹⁷ Maspero, Henri. "Methods of 'Nourishing the vital principle' in the ancient Taoist religion". Reimpreso en Masperi, Henri. *Taoism and Chinese religion*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1981, pp. 431-554. Su obra de mayor repercusión es *Le Taoïsme et les religions chinoises*, publicada en español como Maspero, Henri y Kaltenmark, Max. *El taoísmo y las religiones chinas*.

dedicaron exclusivamente al taoísmo, sí supusieron un punto de inflexión en los estudios de este campo, desencadenando así un interés académico para entender en profundidad las prácticas esotéricas del cultivo personal en el taoísmo.

En años posteriores hubo un número importante de estudios relacionados con la tradición del cultivo personal y la alquimia taoísta. El primer autor digno de mención es Joseph Needham (1900-1995), que recopiló gran parte del saber científico sobre China en la enciclopedia que él mismo editó¹⁸. Hasta la fecha se han publicado siete volúmenes desde 1954, de los cuales el quinto está dedicado a la historia de la química en China e incluye una parte dedicada a la alquimia de laboratorio y la búsqueda de la inmortalidad (parte II), además de una sección exclusiva sobre la alquimia fisiológica (parte V).

Entre los muchos colaboradores de Needham cabe destacar a Nathan Sivin, quien publicaría en 1968 un trabajo sobre alquimia china en el que analiza el trabajo del alquimista Sun Simiao 孫思邈 (581-682 e. c.)¹⁹, y que además incluye una traducción con anotaciones de la obra, que el propio Sun recopiló, titulada *Taiqing danjing yaojue* 太清丹經要訣 (*Instrucciones esenciales de la Escritura del elixir de la Gran Claridad*, CT 1032). Aunque el estudio de Sivin está centrado principalmente en alquimia externa es de gran importancia para entender los textos posteriores de alquimia interna, cuyos términos y conceptos principales han sido prestados directamente de su predecesora.

Sobre alquimia interna en exclusiva sigue por orden cronológico el extenso trabajo de la sinóloga francesa Isabelle Robinet (1932-2000). Entre sus múltiples obras dedicadas a la alquimia interior cabe destacar el volumen dedicado a la meditación de la doctrina de la Gran Pureza o *Taiqing* 太清²⁰ y el artículo donde analiza conceptos clave en el *neidan*²¹. Recientemente se han traducido al inglés cuatro de sus artículos más relevantes, que originalmente fueron escritos en francés²².

Barcelona: Trotta, 2000. Los artículos sobre *neidan* aparecen en *Le Taoïsme, essais*. Paris: Bibliothèque de diffusion du Musée Guimet, 1950, vol. II, pp. 13-222.

¹⁸ Needham, Joseph *et al.* *Science and civilisation in China. Volume V*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974 (parte II), 1983 (parte V).

¹⁹ Sivin, Nathan. *Chinese Alchemy: Preliminary Studies*. Cambridge: Harvard University Press, 1968. (Harvard Monographs in the History of Science.)

²⁰ Robinet, Isabelle. *Taoist Meditation: The Mao-Shan Tradition of Great Purity*. Trad. Julian F. Pas y Norman J. Girardot. Nueva York: State University of New York Press, 1993.

²¹ Robinet, Isabelle. “La notion de *hsing* dans le taoïsme et son rapport avec celle du

Por otra parte, también cabe destacar a la sinóloga francesa Catherine Despeux, que realizó un estudio sobre el *Taijiquan* 太極拳 en 1976²³, y desde entonces ha publicado numerosos trabajos sobre *neidan*, principalmente acerca de meditación taoísta aplicada a la mujer.²⁴ Otra investigadora prolífica de este campo es Livia Kohn, que editó en 1989 el primer volumen en lenguas occidentales dedicado al taoísmo y a los métodos para obtener longevidad.²⁵ Otros trabajos recientes de dicha autora están centrados principalmente en la meditación taoísta y en prácticas dietéticas.²⁶

Siguiendo con la línea de investigadores dedicados a alquimia interna taoísta, la obra del investigador italiano Fabrizio Pregadio también es digna de mención. Desde la publicación en 1996 de su estudio sobre el *Zhouyi cantong qi* 周易參同契 (*Acuerdo de los Tres según el Libro de los Cambios*, CT 999)²⁷, un escrito taoísta que alude a

confucianisme.” *Journal of the American Oriental Society* 106 (1986): 183-96.

²² Consultar Robinet, Isabelle. *The World Upside Down. Essays on Taoist Internal Alchemy*. Trad. Fabrizio Pregadio. Mountain View: Golden Elixir Press, 2011. En esta obra en inglés se presentan por primera vez cuatro artículos de la sinóloga sobre *neidan* de gran repercusión. Los originales en francés son “Le monde à l’envers dans l’alchimie intérieure taoïste.” *Revue de l’Histoire des Religions* 209 (1992): 239-57; “Mystique et rationalité: Le langage dans l’alchimie intérieure taoïste ou l’effort pour dire le contradictoire”. *Asiatische Studien / Études asiatiques* 47 (1993): 645-62; “Le rôle et le sens des nombres dans la cosmologie et l’alchimie taoïstes,” *Extrême-Orient — Extrême-Occident* 16 (1994): 93-120; “Sur le sens des termes *waidan* et *neidan*,” *Taoist Resources* 3.1 (1991): 3-40.

²³ Despeux, Catherine. *Taiki K’iuan: technique de combat, technique de longue vie*. Paris: Institute des Hautes Etudes Chinoises, 1976. En español se publicó como *Taiji quan: arte marcial, técnica de larga vida*. Barcelona: Ibis, 1993.

²⁴ Véase, por ejemplo, *Immortelles de la Chine ancienne: Taoïsme et alchimie féminine*. Puiseaux: Pardès, 1990. En español se publicó bajo el título *Taoísmo y alquimia femenina: inmortalas de la China antigua*. Barcelona: La liebre de marzo, 2003. Recientemente también se ha traducido otra obra de esta misma autora al español: Despeux, Catherine. *Zhao Bichen: Tratado de alquimia y medicina taoísta*. Trad. Dokushô Villalba. Madrid: Arkadin ediciones, 2011.

²⁵ Kohn, Livia ed. *Taoist Meditation and Longevity Techniques*. Ann Arbor: University of Michigan, Center for Chinese Studies Publications, 1989.

²⁶ Kohn, Livia y Wang, Robin R. *Internal Alchemy: Self, Society, and the Quest for Immortality*. Magdalena (Nuevo México): Three Pines Press, 2009. Relacionado con prácticas dietéticas encontramos *Daoist Dietetics: Food for Immortality*. Dunedin, Florida: Three Pines Press, 2010.

²⁷ Pregadio, Fabrizio. *Zhouyi cantong qi: Dal Libro dei Mutamenti all’Elisir d’Oro*. Venecia: Cafoscarina, 1996.

prácticas de *waidan* y *neidan*, y que se considera el primer texto propiamente sobre alquimia interna, Pregadio ha publicado de manera prolífica sobre ambas tradiciones, especialmente sobre la alquimia interior. Su obra más destacada a este respecto es su estudio sobre la rama taoísta *Taiqing* 太清 (Gran pureza/claridad).²⁸

En relación con las prácticas de alquimia interior taoísta, Harold Roth sacó a la luz el primer estudio completo hasta la fecha en lenguas occidentales sobre el *Neiye* 內業 (Trabajo interior)²⁹, un texto que tiene como tema principal la meditación taoísta. Como tal, el *Neiye* es un capítulo dentro de la obra de contenido ecléctico titulada *Guanzi* 管子³⁰, que está dedicada principalmente a cuestiones de tipo social y se asocia normalmente a la escuela legalista (*fajia* 法家). En su estudio filológico de esta obra Roth analiza la temática del cultivo personal en el periodo de los Reinos Combatientes (475-221 a. e. c.) y propone que los pasajes del *Neiye* sirvieron de referencia para los autores posteriores del *Daodejing*³¹.

Finalmente, dentro del campo del *neidan* cabe mencionar las obras de dos traductores que han hecho accesibles en inglés textos taoístas para el lector profano a la materia: Evan Wong y Thomas Cleary. Si bien sus obras están dirigidas al público general, los trabajos de adaptación de principios alquímicos y las prácticas energéticas del taoísmo se han popularizado en Occidente gran parte gracias a sus traducciones.³² No obstante, en ambos casos las traducciones carecen de anotaciones y de referencias a las fuentes originales, además de presentar problemas de interpretación, de ahí que se deban siempre cotejar con los textos originales.

²⁸ Pregadio, Fabrizio. *Great Clarity: Daoism and Alchemy in Early Medieval China*. Stanford: Stanford University Press, 2006.

²⁹ Roth, Harold. *Original Tao: inward training*. Columbia: Columbia University Press, 1999.

³⁰ El *Guanzi* 管子 es una recopilación de obras de carácter ecléctico, aunque centradas mayormente en economía y política. Se atribuye a Guan Zhong 管仲 (720-645 a. e. c.), político y estadista, y fue recopilada por Liu Xiang 劉向 (77-6 a. e. c.), un letrado en la corte Han (206 a. e. c.-220 e. c.), que se basó en textos del siglo IV para editar esta y otras obras.

³¹ Roth 1999, p. 174.

³² Entre las muchas obras cabe destacar Wong, Eva. *The Tao of Health, Longevity, and Immortality: The Teachings of Immortals Chung and Lü*. Boston and London: Shambhala, 2000; Cleary, Thomas. *The Inner Teachings of Taoism*. Boston and London: Shambhala, 1986.

Entre los estudios en chino sobre alquimia interna cabe destacar en primer lugar el trabajo de Xiao Tianshi 蕭天石³³ titulado *Daojia yangshengxue gaiyao* 道家養生學概要 (Conceptos fundamentales del cultivo personal taoísta).³⁴ En él se analizan en ensayos cortos diversos aspectos de la tradición esotérica taoísta y se compara con las otras dos religiones importantes de China, el confucianismo y el budismo. Además de este trabajo, donde se explican conceptos básicos de la tradición alquímica taoísta, también ha publicado *Daozang jinghua* 道藏精華 (La esencia del *Canon taoísta*), una recopilación en la que se recogen en diecisiete volúmenes las obras fundamentales del taoísmo, con un énfasis especial en la alquimia interior.³⁵

También en Taiwán encontramos a Chen Guying 陳鼓應, quien posiblemente sea el investigador del taoísmo de más repercusión en el campo, aunque sus estudios sobre alquimia interna taoísta ocupen una mínima parte en comparación con el resto de su trabajo, que está centrada en el pensamiento taoísta de *Zhuang Zi* 莊子 mayormente³⁶. Por otro lado, el investigador Lai Xisan 賴錫三, que ha publicado de manera prolífica casi exclusivamente sobre la tradición alquímica taoísta, y en particular del alquimista de la dinastía Ming (1368-1655) Lu Xixing 陸西星 (1520-1601 ó 1606)³⁷, publicó en el año 2010 un volumen dedicado a la relación entre el *neidan* y las doctrinas acuñadas en el *Yijing* 易經 (Libro de los cambios)³⁸.

³³ La familia Xiao trajo el Canon Taoísta a Taiwán con la llegada del gobierno del Partido Nacionalista Chino a la isla en 1949. Desde entonces, el ya desaparecido Xiao Tianshi 蕭天石 ha editado y publicado materiales suplementarios al *Canon taoísta*, trabajo que siguen desarrollando distintos miembros de su familia.

³⁴ Xiao Tianshi 蕭天石. *Daojia yangshengxue gaiyao* 道家養生學概要. Taipei: Ziyou chubanshe, 2000.

³⁵ Xiao Tianshi 蕭天石. *Daozang jinghua* 道藏精華. Taipei: Ziyou chubanshe, 2000.

³⁶ Entre sus obras sobre la alquimia interior, consultar el volumen 23, dedicado a la rama taoísta *Quanzhen* 全真 (Perfección completa), dentro de la serie *Daojia wenhua yanjiu* 道家文化研究第一輯. Shanghai: Sanlian shudian, 2008.

³⁷ Consultar, por ejemplo, Lai Xisan 賴錫三. “*Lu Xixing de dandao yu yidao*” 陸西星的丹道與易道. *Qinghua xuebao* 清華學報 36-1 (2006): 73-108.

³⁸ Lai Xisan 賴錫三. *Neidan yu yidao: neidan de xingming xiulian yu xiantian yixue*. 丹道與易道——內丹的性命修煉與先天易學. Taipei: Xinwenfeng, 2010.

Ya en China continental cabe destacar a Hu Fuchen 胡孚琛, cuyos trabajos sobre la tradición alquímica Zhong-Lü 鍾呂³⁹ son una herramienta fundamental para entender la rama histórica más importante dentro del *neidan*⁴⁰. Por otro lado, Ge Guolong 戈國龍 también ha publicado extensamente sobre alquimia interna y la tradición esotérica taoísta en general⁴¹.

Una vez expuestas las principales obras relacionadas con la alquimia interior taoísta tanto en lenguas occidentales como en chino, a continuación se presenta una breve introducción de los estudios relacionados con el *Daodejing* de las versiones encontradas a finales del siglo XX en las localidades de Mawangdui 馬王堆, en 1973, y en Guodian 郭店, en 1993.

En 1973 se encontró en la localidad de Mawangdui 馬王堆 un conjunto de textos relacionados con prácticas energéticas y dietéticas destinadas a la longevidad, entre los que se encontraban manuscritos sobre el tratamiento de enfermedades, ejercicios respiratorios y artes de alcoba⁴², entre otros. En 1998 Donald Harper publicó un estudio monumental con traducción del corpus íntegro de los textos médicos

³⁹ Se conoce como la “tradición Zhong-Lü” (*Zhong Lü chuandao* 鍾呂傳道) a los escritos sobre *neidan* de Zhongli Quan 鍾離權 y Lü Dongbin 呂洞賓, dos figuras de carácter legendario que dejaron el grupo de textos sobre alquimia interior más importante. Cuando se habla de sus escritos se utiliza el término “corpus Zhong-Lü”, mientras que se emplea “escuela Zhong-Lü” para referirse a la tradición a la que pertenecen.

⁴⁰ Hu Fuchen 胡孚琛. “*Daojiao neidan xue jiemi*” 道教內丹學揭秘. *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究 4 (1997): 87-99. Ver también Hu Fuchen 胡孚琛. “*Daojia neidan yangsheng xue fayan*” 道家內丹養生學發凡. En Chen Guying ed. *Daojia wenhua yanjiu*, vols. 1-2. 道家文化研究第一輯. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1992, pp. 310-18. En esta obra Chen destaca que el término *neidan xue* 內丹學 (Estudio de la alquimia interna), como una rama de estudio independiente dentro del taoísmo, ha empezado a sustituir al término que se empleaba anteriormente, *neidan shu* 內丹術 (Artes de la alquimia interior), que tenía connotaciones de la alquimia interna como algo de naturaleza mágica.

⁴¹ Ver Ge Guolong 戈國龍. *Daojia neidan xue xuyuan* 道家內丹學溯源. Taipei: Zhonghua dadao wenhua, 2004.

⁴² La frase “artes de alcoba” traduce al chino *fangzhong shu* 房中術, y se refiere al conjunto de técnicas aplicadas durante el acto sexual en pareja con el objetivo de obtener longevidad y cultivar la salud.

desenterrados en esa localidad.⁴³ Entre los manuscritos se encontró una versión del *Daodejing*, que se conoce como el *Boshu laozhi* 帛書老子 (*Laozi* de seda)⁴⁴, debido al material donde se encontraba escrito el texto, y además se descubrió la versión más antigua que se conoce del *Yijing* 易經 (*Libro de los cambios*) hasta la fecha.

Dos décadas más tarde, en 1993, se encontró una nueva versión del *Daodejing*⁴⁵ en la localidad de Guodian 郭店, situada en Jingmen 荊門, en la provincia de Hubei. La obra ofrece datos reveladores acerca de las primeras etapas de las prácticas del cultivo personal, un tema que ocupa un lugar más importante en esta versión en comparación con las de periodos posteriores. El texto, que se encontró en una tumba datada de antes del año 300 a. e. c., es la versión más antigua encontrada hasta ahora. No obstante, el número de capítulos es menor y el orden no corresponde con otras versiones de fechas posteriores. Lo más destacado de cara a nuestro estudio es que el tema predominante es el cultivo personal, lo cual es indicativo de la mayor importancia de esas secciones durante ese periodo, o bien de la importancia que otorgó el lector del texto a estas secciones de la obra. En este sentido, es posible que el *Daodejing* en su inicio se hubiera concebido como preceptos sobre el cultivo de la salud en relación a la cosmología del

⁴³ Harper, Donald. *Early Chinese medical literature: The Mawangdui medical manuscripts*. Londres: Kegan Paul International, Sir Henry Wellcome Asian Series, 1998.

⁴⁴ Para la traducción española del *Laozi* de Mawangdui ver Preciado Idoeta, Iñaki. *Tao Te Ching. Los libros del Tao. Lao Tse*, pp. 217-380.

⁴⁵ Los textos Guodian fueron publicados en caracteres tradicionales bajo el título *Guodian chumu zhujian* 郭店出墓竹簡 [Tablillas de bambú de la tumba de Guodian]. Beijing: Wenwu, 1998. Para la traducción ver Henricks, Robert trad. *Lao-Tzu's Tao Te Ching: a translation of the startling new documents found at Guodian*. Nueva York: Columbia University Press, 2000. La siguiente versión por orden de antigüedad del *Daodejing* es la encontrada en Mawangdui 馬王堆, localidad cercana a Changsha 長沙, capital de Hunan. Ver *Mawangdui boshu: Laozi* 馬王堆帛書:老子 [Manuscrito en seda de Mawangdui: el *Laozi*]. Beijing: Wenwu, 2000. Para la versión en inglés, ver Henricks, Robert *Lao-Tzu Te-Tao Ching: a new translation based on the recently discovered Ma-wang-tui texts*. New York: Ballantines Books, 1989. Finalmente, la versión canónica (o recibida) antes de estos dos descubrimientos es la editada y anotada por Wang Bi 王弼 (226-249 e. c.) y He Shangong 河上公, figura legendaria asociada al emperador Wen de la dinastía Han 漢文帝 (180-157 a. e. c.). Para las traducciones en español de las tres versiones ver Preciado Idoeta, Iñaki trad. *Tao Te Ching. Los libros del Tao. Lao Tse*. Madrid: editorial Trotta, 2006.

Tao⁴⁶, una propuesta que se desarrolla en profundidad en el segundo capítulo de este estudio.

2.1.2 Alquimia española

Las dos obras generales de referencia sobre alquimia española son los trabajos de José Ramón de Luanco y Juan García Font⁴⁷. Aunque han pasado cien años entre la publicación de estas dos obras, hasta la fecha no ha habido ningún otro estudio exhaustivo que verse sobre la tradición alquímica española. La única obra que analiza parte de la alquimia española y dedica una sección importante a Arnaldo de Vilanova es el trabajo de Menéndez Pelayo⁴⁸, que si bien no es un trabajo exclusivo de alquimia, sí toca varios aspectos de este arte en su obra, dedicada en su mayor parte a los heterodoxos españoles. Esto quiere decir que se han publicado artículos y libros sobre textos específicos y sus autores, pero no existe una investigación en profundidad de la historia de la alquimia española, al igual que otros trabajos de investigación sobre este campo.

Fuera de España, entre los investigadores de alquimia occidental destacados se encuentra Mircea Eliade, que ha publicado de manera prolífica sobre este tema, y también ha colaborado con otros autores como Nathan Sivin⁴⁹. Además de sus estudios sobre la tradición occidental, Eliade también toca ciertos aspectos de la alquimia taoísta, principalmente en su vertiente externa⁵⁰. De acuerdo con su obra, los orígenes de la alquimia se encuentran en Babilonia, de ahí que su discurso gire principalmente en

⁴⁶ En este estudio se ha empleado el término “Tao” para referirse al concepto fundamental del taoísmo. Si bien el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* sólo recoge el vocablo “taoísmo”, al ser un término que goza de una gran difusión y de difícil traducción se ha optado por mantener la grafía a la que el lector hispanohablante está acostumbrado. Su correspondencia en pinyin es *Dao*, que se utiliza a lo largo de este escrito en títulos de obras como el *Daodejing*.

⁴⁷ Luanco, José Ramón de. *La alquimia en España*. Barcelona: Ediciones Obelisco, 1995 (1885); García Font, Juan. *Historia de la alquimia en España*. Barcelona: MRA, 1995.

⁴⁸ Menéndez Pelayo, Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles*. Santander: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1948.

⁴⁹ Cfr. Sivin, Nathan. “Chinese Alchemy.” En Eliade, Mircea ed. *The Encyclopedia of Religion*, 1: pp. 186-90. Nueva York y Londres: Macmillan, 1987.

⁵⁰ Ver, por ejemplo, Eliade, Mircea. *Herreros y alquimistas*. Barcelona: Alianza Editorial, 2001. En esta obra dedica un capítulo a la alquimia china

torno al desarrollo de las tradiciones esotéricas en Europa⁵¹. Por su parte, también es de gran importancia la obra de Carles Jung en relación a la alquimia, en especial su relación con las teorías del psicoanálisis⁵².

Respecto al autor de *El rosario de los filósofos*, Arnau (o Arnaldo) de Vilanova, cuya obra se analiza en la presente investigación y se relaciona con la alquimia interior taoísta, parece que se ha despertado un interés en los últimos años acerca de su faceta como alquimista. Destacan, entre otros, el trabajo de Emilio Balaguer i Perigüell, que analiza la figura de Arnau en el contexto del desarrollo científico y médico⁵³, y el artículo del historiador francés Antoine Calvet, que trata exclusivamente sobre la alquimia de Vilanova⁵⁴. El acontecimiento más importante fue la conferencia sobre este autor que tuvo lugar en Barcelona en 1995⁵⁵, donde se reunieron artículos que analizaban diversos aspectos de Vilanova, desde su papel como alquimista hasta su función de médico real. Finalmente uno de los historiadores más importantes de Arnau es Juan Antonio Paniagua⁵⁶, que presentó una colección de obras alquímicas atribuidas a Vilanova que diferían bastante de las propuestas por Luanco en su *La alquimia en España*.

2.2 Metodología

A la hora de realizar cualquier estudio en profundidad sobre el taoísmo es necesario consultar las fuentes originales y contrastar varias versiones y comentarios de una misma obra. Para este fin, es necesario llevar a cabo un trabajo hermenéutico exhaustivo de los materiales con los que se trabaja para poder realizar una lectura precisa. Así, la calidad de la traducción y la interpretación del texto dependerá en gran

⁵¹ Eliade, Mircea. *Cosmología y alquimia babilónicas*. Barcelona: Paidós, 1993.

⁵² Jung, Carles Gustav. *Psicología y alquimia*. Plaza y Janés, 1977.

⁵³ Balaguer i Perigüell, Emilio. “Arnau de Vilanova. La medicina, la ciencia y la técnica en tiempos de Jaime II”. En *Anales de la Universidad de Alicante. Historia medieval* 11, (1996-1997), pp. 13-28

⁵⁴ Calvet, Antoine. “L’alquimie d’Arnaud de Villeneuve”. En Ribémont, Bernard, ed. *Terres medievales*. París: Klincksieck, 1993, pp. 21-34.

⁵⁵ Perarnau, Josep ed. *Actes de la I Trobada Internacional d'Estudis sobre Arnau de Vilanova*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1995.

⁵⁶ Paniagua Arellano, Juan Antonio. “Notas en torno a los escritos de alquimia atribuidos a Arnau de Vilanova”. En *Archivo Iberoamericano de historia de la medicina*, 11 (1959), pp. 406-419.

medida de la capacidad de relacionar el escrito en su contexto, a la vez que se tienen en cuenta las teorías y principios en los que está basado.

Como se ha indicado anteriormente, el análisis de los dos textos objeto de estudio, el *Daodejing* y el *Zhuangzi*, se lleva a cabo desde dos perspectivas: temática y filológica. A nivel temático se realiza un análisis contrastivo entre los enunciados que puedan estar relacionados con el cultivo personal presentes en ambas obras con otros textos de diversos periodos y se extraen los temas en común relacionados con el *neidan*. Seguidamente, se explica el contenido de diferentes pasajes de acuerdo con los principios de la alquimia interna taoísta y se extraen los puntos en común entre las diferentes obras analizadas.

El análisis del *Daodejing* y del *Zhuangzi* en este estudio, realizado siempre desde la perspectiva del cultivo personal y del *neidan*, parte de los pilares sobre los que se basan ambos textos: las teorías acuñadas en el *Yijing*, los principios del Yin y Yang⁵⁷, las cinco fases⁵⁸ y otros principios de cosmogonía china. Una vez que se reconoce el marco teórico en el que se han basado los autores de estos textos se pasa a relacionar estas teorías con la concepción taoísta del cuerpo humano y con las prácticas de cultivo personal y de alquimia interior en el taoísmo. El resultado es un análisis filológico exhaustivo y global de las obras, teniendo en cuenta el contexto en el que se

⁵⁷ Los conceptos de Yin 陰 (el lado “oscuro” [norte] de una montaña) y Yang 陽 (el lado “soleado” [sur] de una montaña) son una noción básica dentro de la cosmología china. No son fuerzas, ni energías de ningún tipo, sino los nombres que reciben las parejas de elementos que están relacionados entre sí por oposición y complementariedad. En otras palabras, lo Yin existe gracias a lo Yang, y viceversa. Las aplicaciones en diversos campos son múltiples, pudiéndose encontrar en medicina china, donde a cada proceso fisiológico le corresponde una noción Yin o Yang; en alquimia interna taoísta se habla del *yangshen* 陽神 (espíritu Yang), que corresponde a la liberación del espíritu (*shen* 神), dejando de contener pista alguna de Yin, y con capacidad de abandonar el cuerpo según su propia voluntad. Ver Despeux 1979, 79-82; Robinet 1989, 188-90.

⁵⁸ La frase “cinco fases” traduce *wuxing* 五行 (lit. “cinco movimientos”), que es un sistema basado en relaciones creado para explicar los cambios que se producen en la naturaleza. Para definir estos cambios se emplearon cinco elementos que se encuentran en ella: metal (*jin* 金), agua (*shui* 水), madera (*mu* 木), fuego (*huo* 火) y tierra (*tu* 土). No se refieren a sustancias físicas, como en el sistema griego de los “cuatro elementos”, sino a sistemas de relación entre los cambios naturales, de ahí que se haya sustituido la traducción de “cinco elementos” por la de “cinco fases” o “cinco agentes”, que son las más comunes actualmente.

desarrollaron y la influencia que han tenido sobre textos de alquimia interior taoísta posteriores.

El procedimiento que se ha empleado para analizar y explicar los textos está basado en la utilización de fuentes primarias y la comparación de diversos comentarios de autores chinos. Además, se han relacionado los textos con conceptos de medicina china y se ha tenido siempre presente la visión taoísta del cuerpo a la hora de aportar una explicación. Del mismo modo se han buscado pruebas en obras posteriores de *neidan* en las que aparecen definiciones y explicaciones de los mismos conceptos o de las frases que se analizan en cada apartado. El resultado ha sido un análisis completo de los textos desde diversos puntos de vista partiendo de la base de la alquimia interior taoísta y de las prácticas de cultivo personal.

Además de servir en la investigación como una herramienta de análisis exhaustiva, esta metodología se puede aplicar también a la hora de traducir textos relacionados con el taoísmo y con la alquimia. En ocasiones, la traducción literal de una obra de estas características puede resultar confusa debido a la lejanía cultural y a la falta de claridad de los textos, en parte debido a la multitud de símbolos y el lenguaje codificado. Al proponer una lectura de las obras desde el punto de vista de la alquimia interior taoísta es posible esclarecer muchas de las dudas que nos presenta una primera lectura sin información adicional en la que apoyarnos. De esta forma, si disponemos de suficiente información y conocimiento acerca del uso y las implicaciones de ciertos conceptos, podremos interpretar y traducir de manera más precisa, siempre teniendo presente que se trata de una explicación basada en fuentes primarias de otros periodos, con las posibles limitaciones que por sí mismas puedan presentar debido a la subjetividad y la inclinación filosófica del autor. Si, por el contrario, optamos por realizar una mera traducción literal del original sin contrastar con otras fuentes, la complejidad de estas obras y la lejanía cultural nos llevará únicamente a aproximarnos al sentido original sin profundizar en él, de ahí la necesidad de anotaciones y de explicaciones adicionales.

En los textos relacionados con el cultivo personal y con la alquimia interior considero además necesario incluir comentarios y anotaciones que ayuden a dilucidar las partes de difícil interpretación. Esta es una práctica muy común que se realiza en los propios textos en chino, donde se acostumbra a añadir explicaciones de la mayor parte de las frases e incluso de sinogramas particulares. Por ello y debido además a la lejanía temporal, en el caso del español, y de cualquier lengua indoeuropea, es aún más

conveniente incluir anotaciones que expliquen el texto original, ya que facilitarían la lectura y enriquecerían el trabajo filológico del investigador.

El análisis de los textos se realiza en el marco de la tradición china, consultando en todo momento los textos originales y los comentarios de estudiosos chinos de la antigüedad. Tradicionalmente, estas anotaciones estaban estrechamente relacionadas con la escuela de pensamiento a la que pertenecía el autor de las mismas. Así, es frecuente encontrar explicaciones de naturaleza confucianista del *Daodejing*, por ejemplo, en la que no hay cabida para explicaciones sobre el cultivo personal. Por otro lado, también ocurre el caso contrario en el que un monje taoísta o budista, o bien un estudioso del taoísmo, anota un determinado texto, pongamos el mismo *Daodejing* como ejemplo, desde una perspectiva del cultivo personal. Pues bien, dichos comentarios pueden contener alusiones a otros textos clásicos como el *Yijing* o a ciertos escritos de corte taoísta reconocidos, pero lo frecuente es que se explique el contenido sin mucha referencia a otras obras que puedan estar relacionadas. Esta deficiencia en el análisis tradicional chino se ha suplido en el presente estudio al mencionar no sólo clásicos como el *Yijing*, sino también un número elevado de textos secundarios, principalmente de naturaleza taoísta.

2.3 Fuentes utilizadas

En este apartado se presentan las fuentes empleadas en el presente estudio divididas en fuentes taoístas y en obras sobre alquimia española. El primer bloque engloba por un lado las obras originales taoístas y sus traducciones correspondientes, así como los textos sobre alquimia interior que se han consultado. Por otro lado, las obras de alquimia española incluyen tanto los tratados originales como estudios de este campo y sobre la alquimia europea en general. Finalmente, se ha dedicado un último apartado a los recursos que se han consultado en la red durante la realización de este estudio.

2.3.1 Taoístas

En este estudio se han empleado textos originales en chino y se han contrastado con traducciones a lenguas europeas en aquellos casos en los que están disponibles. A continuación se presentan en primer lugar las colecciones y libros de consulta que he

empleado, y posteriormente las obras de textos individuales y los comentarios que he consultado para su lectura.

En primer lugar, las obras de referencia sobre taoísmo en lenguas occidentales que se han consultado para el presente estudio son *The Encyclopedia of Taoism*⁵⁹, editada por Fabrizio Pregadio, y *Daoism handbook*⁶⁰, por Livia Kohn. La primera obra contiene definiciones y artículos breves sobre conceptos relacionados con el taoísmo, una gran parte de los cuales está relacionada con la alquimia taoísta, aunque también hay temas como la cosmogonía y la religión taoísta. Por su parte, la obra de Kohn presenta artículos relativamente extensos sobre diversos temas de índole taoísta. Ambas obras han aportado datos relevantes y han abierto caminos a otras obras y autores que he relacionado con los textos principales.

Para acceder a los textos originales taoístas se ha consultado la colección titulada *Daozang* 道藏, que se traduce como “*Canon taoísta*”. El título completo es *Zhengtong Daozang* 正統道藏 (*Canon taoísta [recopilado durante el reinado del emperador] Zhengtong*)⁶¹, y se recopiló durante el reinado de Zhengtong (r. 1436-49), de ahí su nombre.

Para localizar los textos de esta colección me he servido del índice creado por Kristofer Schipper en 1975 titulado *Concordance du Tao-tsang* (CT)⁶². Se ha empleado el índice de Schipper por ser el más utilizado entre los investigadores del taoísmo, tanto occidentales como orientales, y porque las obras están clasificadas por el número de trazos del primer carácter en el título, lo cual facilita enormemente su localización. Por otro lado, también ha sido de gran ayuda la obra de Schipper y Verellen, *The Taoist Canon*⁶³, que describe en detalle el contenido y la localización de las obras en las diferentes ediciones, de ahí que haya sido una herramienta fundamental para encontrar

⁵⁹ Pregadio, Fabrizio ed. *The Encyclopedia of Taoism*. Londres: Routledge, 2008.

⁶⁰ Kohn, Livia. *Daoism Handbook*. Leiden: E.J. Brill, 2000.

⁶¹ La colección también se conoce bajo el nombre *Da Ming daozaing jing* 大明道藏經 (*Escrituras del Canon Taoísta del grandioso [periodo] Ming*).

⁶² Schipper, Kristofer, ed. *Concordance du Tao-tsang: Titres des ouvrages*. Paris: EFEO, 1975. Para facilitar la búsqueda de los textos del *Canon taoísta* en este estudio se ha empleado la abreviatura CT seguida del número que corresponde al título de la obra en cuestión.

⁶³ Schipper, Kristofer y Verellen, Franciscus. *The Taoist Canon: a historical companion to the Daozang*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

textos y autores de procedencia incierta que no aparecían detallados en ninguna otra obra.

Se han empleado además otros índices del *Canon taoísta*, como el de Weng Dujian 翁獨健, que incluye títulos y autores cuando están disponibles⁶⁴, o el de Ren Jiyu 任繼愈 y Zhong Zhaopeng 鐘肇鵬, que además incluye una breve explicación del contenido de la obra y del origen del autor⁶⁵. Ésta última obra, junto con el compendio *The Taoist Canon*, ha sido de gran utilidad también para entender de forma general el contenido de ciertas obras.

Entre las múltiples versiones existentes del *Daozang* he utilizado la publicada en el año 2004 en China bajo el título *Zhonghua daozaang* 中華道藏 (*Canon taoísta de China*)⁶⁶. A pesar de ligeras discrepancias en algunos caracteres con otras ediciones, he elegido esta obra debido a su claridad en la edición y la calidad de imprenta, además de contar con un índice detallado. El resto de ediciones del *Canon taoísta* son reproducciones litográficas y en ocasiones la impresión no es ideal para el estudio de los textos. Entre las ediciones del *Daozang* más destacadas se encuentra la de Hanfen lou 涵芬樓, publicada en Shanghai en 1923 y reimpresa en Taipei en los años sesenta⁶⁷.

Aunque la mayoría de los escritos taoístas citados en este estudio se encuentran en el *Canon taoísta de Zhengtong*, hay obras posteriores a su recopilación que están incluidas en otros compendios. Entre las colecciones posteriores al *Daozang* que se han consultado se encuentran *Xu daozaang* 續道藏 (*Continuación del Canon taoísta*)⁶⁸, también titulado *Daozang xubian* 道藏續編 (*Canon taoísta addenda*), donde aparecen recopiladas obras que no están incluidas en la edición de Zhengtong.

⁶⁴ Weng Dujian 翁獨健. *Daozang zimu yinde* 道藏子目引得 [Índices de autores y títulos del Canon Taoísta]. Beijing: Yenching University, 1935. Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series, n. 25. Reimp. Taipei: Chengwen, 1966.

⁶⁵ Ren Jiyu 任繼愈 y Zhong Zhaopeng 鐘肇鵬, eds. *Daozang tiyao* 道藏提要 [Sinopsis del Canon Taoísta]. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2005.

⁶⁶ Zhang Jiyu 張繼禹 ed. *Zhonghua daozaang* 中華道藏 [Canon taoísta de China]. Beijing: Huaxia chubanshe, 2004. En este estudio se ha abreviado esta obra como *ZHDZ*, seguida de la referencia específica del volumen donde se encuentra el texto citado.

⁶⁷ *Zhengtong daozaang* 正統道藏. Taipei: Yiwen, 1962.

⁶⁸ *Zhonghua xu daozaang* 中華續道藏. Taipei: Xinwenfeng, 1999.

Otra colección fundamental para este estudio ha sido el *Daozang jiyao* 道藏輯要 (*Textos fundamentales del Canon taoísta*)⁶⁹, recopilación que incluye textos pertenecientes a la versión de Zhengtong y otros que no aparecen en ningún otro catálogo. En esta obra se recogen los tres comentarios del *Zhuangzi* que he consultado para este estudio: Guo Xiang 郭象 (252-312 e. c.), Cheng Xuanying 成玄英 (ca. 620-670) y Cheng Yining 程以甯 (fl. 1522-66). Este último autor explica el *Zhuangzi* partiendo de la alquimia interior taoísta⁷⁰, de ahí que sus explicaciones hayan sido de gran utilidad para entender el alcance de la alquimia interior taoísta en esta obra. A pesar de que se trata de tres autores diferentes, los comentarios están catalogados bajo el mismo título, *Nanhua zhenjing zhushu* 南華真經注疏 (*Anotaciones y explicaciones a la “Escritura auténtica del florecer del sur”*)⁷¹.

Por otro lado, también se ha consultado la recopilación *Zangwai daoshu* 藏外道書 (*Obras fuera del Canon Taoísta*)⁷², donde aparecen obras que no están incluidas en la colección del periodo Ming. En este compendio se incluyen 991 obras de naturaleza mayormente taoísta de diversa naturaleza. Los textos proceden de colecciones conocidas como *Daozang jiyao*, mencionada anteriormente, y de manuscritos que pertenecían a bibliotecas taoístas. Entre sus obras aparece el comentario de Cheng Yining del *Zhuangzi*, no obstante, al tratarse de una reproducción fotográfica muchas partes del texto se hacen ilegibles, de ahí que se haya empleado la versión incluida en el *Daozang jiyao* en su lugar..

2.3.2 Comentarios y traducciones del *Daodejing* y del *Zhuangzi*

El análisis de los fundamentos de la alquimia interior taoísta está basado en las dos obras que sentaron las bases del taoísmo, el *Daodejing* y el *Zhuangzi*. Se ha

⁶⁹ *Daozang jiyao* 道藏輯要 [Obras esenciales del Canon Taoísta]. Taipei: Kaozheng, 1971.

⁷⁰ Los tres comentarios se encuentran en *Daozang jiyao* 道藏輯要 [Obras esenciales del Canon Taoísta]. Taipei: Kaozheng, 1971. Para los comentarios de Guo Xiang y Cheng Xuanying ver vol. 9, pp. 1-939; para el de Cheng Yining ver vol. 9, pp. 940-1326.

⁷¹ Para diferenciar las obras anotadas por los tres comentaristas se ha empleado la abreviatura *NHZJa* en aquellos casos en los que la cita se refiera a la obra de Guo Xiang y Cheng Xuanying, y se emplea *NHZJb* cuando la cita proceda del comentario de Cheng Yining.

⁷² Hu Daojing et ál. 胡道靜 ed. *Zangwai daoshu* 藏外道書. Chengdu: Bashu shushe, 1992-94.

recurrido a estos dos textos para explicar los orígenes de la tradición *neidan* desde las dos obras sobre las que se desarrolló el taoísmo posterior. Para entender los conceptos de la alquimia interior taoísta es de gran ayuda comenzar en los orígenes de esta tradición, no obstante, esto no implica que el *Daodejing* o el *Zhuangzi* sean obras puramente alquimistas, pero sí es cierto que la alquimia interior taoísta y el cultivo personal no podrían existir sin las teorías acuñadas en ellas, de ahí que se hayan elegido estos dos títulos para la presente investigación.

Por un lado, el comentario del *Daodejing* que he utilizado es de Heshang Gong 河上公 (maestro junto al río), personaje legendario a quien se le atribuye haber enseñado al emperador Wen 文 (r. 179-157 a. e. c.). En el *Canon taoísta* aparece bajo el título *Daode zhenjing zhu* 道德真經注 (Anotaciones a la Escritura verdadera del Tao y su poder interior, CT 682)⁷³. En todo momento interpreta el texto desde una perspectiva de la alquimia interior, pudiendo así encontrar explicaciones relacionadas directamente con la tradición del cultivo personal y con el *neidan*. Si bien este comentario no es el único que interpreta el *Daodejing* desde una perspectiva alquímica, sí se trata del más antiguo que se conoce que realiza una lectura partiendo de esa base.

El anotador del *Zhuangzi* que se ha utilizado en este estudio, Cheng Yining 程以甯, también realizó un comentario del *Daodejing* titulado *Taishang daode baozhang yi* 太上道德寶章翼 (Comentario de los valiosos capítulos sobre el Tao y el poder interior (de) del [venerable señor] de lo alto)⁷⁴. Esta obra también propone una explicación desde la perspectiva de la alquimia interior taoísta, no obstante, en este estudio se emplean dos anotadores diferentes para cada una de las obras. Así, para contrastar ambas lecturas, se utiliza sólo el comentario de Cheng Yining sobre el *Zhuangzi* y el de Heshang Gong para el *Daodejing*.

El comentario del *Zhuangzi* de Cheng Yining que se ha tomado como referencia se titula *Nanhua zhenjing zhushu* 南華真經注疏 y únicamente aparece en el compendio

⁷³ El comentario de Heshang gong está recogido en el *Canon Taoísta* en ZHDZ, vol. 9, pp. 127-168. La otra versión que he empleado de este texto es *Heshang Gong Laozi Daodejing. Heshang gong zhangju* 河上公老子道德經. 河上公章句. Beijing: Zhonghua shuju, 1997. En ella vienen cotejadas variantes de caracteres en distintas obras.

⁷⁴ Esta obra no aparece en el *Canon taoísta*, sino en la colección posterior *Daozang jiyao* 道藏輯要, vol. 5, pp. 177-298.

*Daozang jiyao*⁷⁵, al igual que su comentario sobre el *Daodejing* mencionado anteriormente. Además de las anotaciones de las frases más complicadas también incluye una explicación al final de cada capítulo donde se resume el contenido de la sección, siempre desde una perspectiva alquímica. Se ha elegido este comentario para la consecución de esta investigación debido a su enfoque desde el *neidan*, aunque, al igual que en el caso del *Daodejing*, no es el único autor que lo interpreta desde esta perspectiva⁷⁶.

Además de trabajar sobre las fuentes originales en chino, se han consultado también traducciones en inglés y español del *Daodejing* y del *Zhuangzi*. Entre las obras en español del *Daodejing* traducidas directamente del chino se encuentran los trabajos de Carmelo Elorduy, Iñaki Preciado Idoeta y José Ramón Álvarez⁷⁷. Del *Zhuangzi* se encuentran únicamente tres traducciones en español directamente del chino a cargo de Carmelo Elorduy, Pilar González España e Iñaki Preciado Idoeta⁷⁸. De ellas ha sido especialmente útil la realizada por Elorduy debido a la precisión en la traducción con respecto al texto en chino y las múltiples anotaciones sobre los comentarios de autores chinos.

2.3.3 Sobre alquimia española

El texto de alquimia española que se ha analizado en la última parte de este estudio es el *Rosarium Philosophorum* (*El rosario de los filósofos*) de Arnaldo de Vilanova (1238-1311). En ella aparecen en el contexto de la alquimia las tres sustancias naturales de la tradición occidental—el mercurio, la sal y el azufre—de ahí que se haya seleccionado esta obra para compararla con los tres tesoros de la tradición *neidan*: la

⁷⁵ *Daozang jiyao*, vol. 9, pp. 940-1326.

⁷⁶ Ver también Lu Xixing 陸西星. *Nanhua zhenjing fumo* 南華真經副墨. Beijing: Zhonghua shuju, 2010.

⁷⁷ Elorduy, Carmelo, trad. *Lao-tse. Tao Te Ching*. Madrid: Tecnos, 1996; Ramón Álvarez, José Ramón, trad. *Lao-tse. Tao Te Ching*. Méjico: Saga ediciones. 2004; Preciado Idoeta, Iñaki trad. *Tao Te Ching. Los libros del Tao. Lao Tse*. Madrid: editorial Trotta, 2006.

⁷⁸ Elorduy, Carmelo, trad. *Chuang-tzu. Literato, filósofo y místico taoísta*. Taizhong: Guangqi, 1967; González España, Pilar y Pastor-Ferrer, Jean Claude trad. *Los capítulos interiores de Zhuang Zi*. Madrid: Trotta, 1998; Preciado Idoeta, Iñaki trad. *Zhuangzi “maestro Chuang Tsé”*. Barcelona: Kairós, 2001.

esencia, el pneuma y el espíritu. Así pues, además del análisis de las tres sustancias de la alquimia occidental, también se incluye una comparación con los tres tesoros de la tradición taoísta.

La edición de *El rosario de los filósofos* que se ha utilizado está realizada a partir de una traducción directamente del latín. El texto original a partir del cual se ha realizado la traducción aparece en la colección impresa en Basilea en el año 1585 bajo el título *Arnaldi Villanovani Philosophi et Medici Sumi Opera Omnia* (Obra completa de filosofía y medicina de Arnaldo de Vilanova). En ella aparecen principalmente textos en latín de carácter médico, siendo los únicos textos alquímicos que aparecen en esta colección el *Rosarium* (Rosario [de los filósofos]), la *Novum lumen* (La nueva luz), *Flos florum* (La flor de las flores) y la *Epistola super Alchimia ad regem Neapolitanum* (Carta sobre alquimia al rey de Nápoles).

La introducción de este volumen es relativamente pobre y únicamente es una recopilación de algunos datos de estudios antiguos sobre Arnaldo de Vilanova a cargo de José Ramón de Luanco y de Menéndez Pelayo, pero no tiene en cuenta estudios posteriores como los de Paniagua o Michael McVaugh, que se encuentran en la bibliografía sobre alquimia española al final de este estudio. No obstante, el hecho de que la traducción haya sido realizada directamente del latín y contenga notas explicativas sobre algunos términos hacen de esta edición una buena fuente de consulta sobre el trabajo de Vilanova.

Los textos de referencia sobre alquimia española que se han empleado han sido los estudios de José Ramón de Luanco y Juan García Font⁷⁹. Luanco realizó el primer estudio exhaustivo de alquimia española a finales del siglo XIX, que consiste en una descripción de manuscritos y libros que se encuentran en las bibliotecas españolas. A pesar de no realizar un estudio en profundidad de los textos, ha sido una fuente muy importante de información general sobre el campo de la alquimia en España. Por su parte, el trabajo de García Font es una continuación de la obra de Luanco y también aporta más datos teóricos e información sobre textos de los que no habla Font, entre ellos el *Tratado de las alumbres y las sales*, considerado el primer escrito alquímico español. Además de estas dos obras, la revista electrónica Azogue⁸⁰, dedicada al estudio

⁷⁹ Luanco, José Ramón de. *La alquimia en España*. Barcelona: Ediciones Obelisco, 1995 (1885); García Font, Juan. *Historia de la alquimia en España*. Barcelona: MRA, 1995.

⁸⁰ Revista Azogue (<http://www.revistaazogue.com/>).

de la alquimia, principalmente externa, ha sido también una fuente muy valiosa de información sobre la tradición europea y española.

2.3.4 Recursos digitales

Además de los textos impresos, también he podido acceder a los textos del *Canon Taoísta* y a otros recursos sobre el taoísmo a través de los textos digitalizados disponibles en tres sitios web. Por un lado, la Academia Sinica en Taipei incluye en su página web una opción de búsqueda de los textos dentro del *Zhengtong Daozang*⁸¹. También en Taipei el templo Minglong 明龍 (Dragón brillante) ha puesto a disposición pública los textos escaneados de la misma obra, además de un diccionario de términos taoístas de gran utilidad⁸².

Otro portal con una gran variedad de recursos es *Zhonghua chuantong daojia wenhua ziliao* 中華傳統道家文化資料 (Recursos digitales sobre la cultura tradicional taoísta china). Es una página individual realizada por Jiang Menma 蔣門馬, que contiene los textos escaneados de la mayor parte de las ediciones del *Canon Taoísta*, incluida la publicada en 2004 bajo el título *Zhonghua daozaang*⁸³.

3 Plan del trabajo

La presente investigación está dividida en dos grandes partes. Por un lado, se presentan los fundamentos de la alquimia interior taoísta partiendo de varias obras que se formaron durante el periodo de los Reinos Combatientes relacionadas con el cultivo

⁸¹ Academia Sinica (<http://www.sinica.edu.tw/~tdbproj/handy1/>). Los textos se encuentran bajo el apartado *Hanji dianzi wenxian* 漢籍電子文獻 [Registros electrónicos de la etnia Han].

⁸² El responsable de este proyecto es Hong Baijian 洪百堅, maestro taoísta sucesor de la escuela de los maestros celestiales (*tianshi* 天師). *Daojia xueshu zixun wangzhan* 道家學術資訊網站 (Información académica sobre la escuela taoísta; <http://www.ctewri.idv.tw/>). El diccionario se encuentra bajo la entrada *Daojiao cijie* 道教辭解 (Explicación de términos taoístas).

⁸³ Esta página web tiene como título *Baiyun shenchu wujia* 白雲深處吾家 (Mi morada en la profundidad de las nubes; <http://www.byscrj.cn/>), que es un verso extraído de un poema de Bai Yuchan 白玉蟾 (1194-1229?), uno de los máximos exponentes del taoísmo de la dinastía Song del sur y del *neidan*.

personal. Y en segundo lugar, en la última parte del estudio se lleva a cabo una comparación de los tres elementos fundamentales dentro de la tradición alquímica taoísta con las tres sustancias pertenecientes a la alquimia occidental. A continuación se desglosan los contenidos de cada capítulo de la investigación.

El primer capítulo está dedicado a conceptos generales dentro de la tradición del cultivo personal taoísta. Tras una breve introducción histórica sobre la alquimia taoísta, se definen términos fundamentales como la inmortalidad o los seres trascendentales en el taoísmo, y se relacionan con el estado de sapiencia que se persigue en el confucianismo y el estado superior último del budismo.

El segundo capítulo está dedicado a la temática del cultivo personal durante el periodo de los Reinos Combatientes (475-221 a. e. c.). En chino el cultivo personal se define con el término *yangsheng* 養生, que literalmente significa “nutrición de la vida” y se refiere al cuidado de la salud a través de prácticas de diversa naturaleza. Además de ser condición *sine qua non* para poder trascender a un nivel espiritual superior, sus prácticas se consideran parte de la tradición *neidan*, de ahí que el análisis indique el papel precursor que han tenido los métodos del cultivo personal en el desarrollo posterior de la alquimia interna. Para ello, se presentan en un primer lugar dos textos relacionados con este tema, uno de los cuales es la primera inscripción que habla sobre el movimiento del *qi* 氣 por el cuerpo. Posteriormente se clasifican los temas sobre el cultivo personal que aparecen en el *Daodejing* y el *Zhuangzi* y se relacionan con el *Neiye* 內業 (*Trabajo interno*), un manual de meditación del siglo IV a. e. c. en el que se establecen las bases del cultivo personal en el taoísmo.

En el capítulo tercero se definen los tres tesoros en todos sus significados dentro del taoísmo y se analizan las apariciones en el *Daodejing* y en el *Zhuangzi*, debido a que en ellas se establecen los principios del pensamiento taoísta posterior. Tras el análisis y la explicación de los tres tesoros en estas dos obras se pretende mostrar que muchas de las expresiones acuñadas en ellos serán utilizadas por la tradición *neidan* de periodos posteriores. El objetivo de este análisis es destacar la importancia de entender y explicar estas dos obras en relación con otros textos posteriores de índole alquímica. De esta manera, si el *Daodejing* y el *Zhuangzi* se leen consultando escritos alquímicos posteriores será posible explicar algunos pasajes desde la rama del *neidan*.

El cuarto capítulo es una breve introducción a la alquimia española realizada desde el punto de vista de la tradición cultural europea. En él se presentan algunos de

los autores del saber alquímico más destacados desde la antigüedad y se introducen las nociones aristotélicas de las cuatro fases. En todo momento los datos se comparan con los principios de la alquimia interior taoísta, que se emplea para explicar y dar sentido a algunos de los textos originarios de esta tradición, como *La tabla esmeralda*.

Finalmente, en el quinto capítulo se comparan los tres tesoros de la alquimia taoísta con las tres sustancias de la tradición occidental. Para demostrar la estrecha relación de la tradición taoísta con el saber alquímico europeo se analiza, siempre desde la perspectiva de la alquimia interior taoísta, el texto del médico y alquimista español Arnaldo de Vilanova titulado *Rosarium Philosophorum* (*El rosario de los filósofos*). El punto de partida es la relación entre los tres tesoros de la tradición alquímica taoísta—*jing* 精 (esencia), *qi* 氣 (pneuma o soplo vital) y *shen* 神 (espíritu)—y las tres sustancias primordiales de la alquimia occidental—la sal, el mercurio y el azufre. A través de este análisis se pretende demostrar que la influencia de la alquimia taoísta en la tradición occidental es mucho mayor de lo que se ha creído hasta el momento. Igualmente, se busca un acercamiento entre las dos tradiciones en lugar de una explicación de las diferencias, que suelen provocar un alejamiento mayor.

CAPÍTULO I

FUNDAMENTOS DE LA TRADICIÓN DE ALQUIMIA INTERIOR TAOÍSTA

1. Nomenclatura y definiciones

Cuando se habla sobre alquimia china se emplean diversos términos para referirse a la misma rama de estudio. A grandes rasgos se distingue entre alquimia externa o de laboratorio (*waidan* 外丹) y alquimia interna o interior (*neidan* 內丹). Además de estas dos denominaciones también es posible encontrar *jindan* 金丹 (cinabrio/elixir dorado) y *lianjin shu* 鍊金術 (arte del refinado de oro). A continuación se presenta una breve explicación de cada uno de estos términos.

El término *neidan* 內丹, que significa literalmente “cinabrio interior”, engloba las prácticas que realiza el adepto con el objetivo de alcanzar un estadio superior de desarrollo personal⁸⁴. Entre los distintos métodos se encuentran la meditación y técnicas respiratorias, siempre basadas en la cosmología taoísta, en los principios del *Libro de los cambios*, en la dualidad Yin y Yang, en medicina tradicional, así como en la soteriología budista y la filosofía confuciana⁸⁵.

La alquimia exterior o *waidan* 外丹, “cinabrio exterior”, está relacionada con la preparación de elixires y compuestos en un laboratorio con el objetivo final de transformar los metales en oro, o bien en un elemento superior que otorgue la inmortalidad⁸⁶. En la tradición *waidan* además participan elementos religiosos y rituales para atraer a espíritus y a deidades durante el proceso.

También es frecuente encontrar el término *jindan* 金丹, “cinabrio/elixir dorado”, para referirse a este arte. El significado original de *jin* 金 es “oro”, pero también se emplea para los metales en general, que en el laboratorio se pretenden transformar en elixires que hagan trascender al iniciado, de ahí que se emplee el término “elixir dorado”. Finalmente, el término “alquimia” en chino también se traduce como *lianjin*

⁸⁴ Para un resumen histórico del término *neidan* consultar Pregadio, Fabrizio, y Skar, Lowell. “Inner Alchemy (*Neidan*)”. En Kohn, Livia. *Daoism Handbook*. Leiden: E.J. Brill, 2000, pp. 465-72.

⁸⁵ Cfr. Baldrian-Hussein, Farzeen. “Inner Alchemy: Notes on the Origin and Use of the Term *Neidan*”. *Cahiers d'Extrême-Asie* 5: 163-190.

⁸⁶ Pregadio, Fabrizio y Skar, Lowell. “Elixirs and Alchemy”. En Kohn, Livia. *Daoism Handbook*. Leiden: E.J. Brill, 2000, pp. 165-7.

shu 煉金術 (arte del refinado de oro/metales)⁸⁷, una interpretación más cercana a la noción occidental de la alquimia, entendida como la transformación de metales en oro.

Así pues, los términos para referirse a la alquimia china son, por un lado, *neidan* 內丹 (cinabrio interior) y su sinónimo *jindan* 金丹 (elixir dorado), y por otro, *waidan* 外丹 (cinabrio exterior) y *lianjin shu* 鍊金術 (arte de refinado del oro). En este trabajo se utilizará tanto *neidan* como alquimia interior taoísta para referirse al conjunto de prácticas encaminadas al cultivo personal, el cuidado de la salud y la búsqueda de la inmortalidad.

2. Orígenes y desarrollo histórico

La primera mención de la alquimia en China se asocia con Li Shaojun 李少君 (fl. ca. 133 a. e. c.), que durante la dinastía Han sugirió al emperador Wu 武 (r. 141-87) que podría utilizar un método alquimista para realizar el ritual en honor del Cielo y de la Tierra⁸⁸. Li Shaojun era un *fangshi* 方士 (maestro en artes [ocultas]), especialistas encargados en llevar a cabo rituales y técnicas diversas encaminadas a la inmortalidad que cobraron importancia durante el periodo de los Reinos Combatientes y durante los primeros años de la China imperial⁸⁹.

Estas primeras prácticas chamanistas serían las precursoras de la tradición alquímica interior que comenzaría a cobrar forma durante el periodo de los Reinos Combatientes. Si bien no se sabe nada sobre los primeros practicantes, es posible que la creencia en una medicina que otorgaba la inmortalidad (*xianyao* 仙藥), que

⁸⁷ Si bien *lian jin shu* 煉金術 es un término referido a la transformación de los metales o del oro, propongo la traducción *lianhua shu* 鍊化術 (arte del refinado y la transformación) como alternativa a la traducción tradicional en chino. Al igual que la “Química” se traduce como *huaxue* 化學 (Disciplina que estudia las transformaciones [de la materia]), el arte de la alquimia se podría traducir con el término propuesto, ya que esta práctica se trata en sí de una “transformación” (*hua* 化).

⁸⁸ Cfr. Pregadio, Fabrizio ed. *Encyclopedia of Taoism*. Nueva York: Routledge, 2008, vol. 2, p. 1003

⁸⁹ Ver Csikszentmihalyi, Mark. “Han cosmology and mantic practices.” En Kohn, Livia ed. *Daoism handbook*. Leiden: E.J. Brill, pp. 53-73.

supuestamente se encontraba en montañas e islas remotas, estuviera relacionada con los inicios de la alquimia⁹⁰.

El consenso en los estudios sobre alquimia interna taoísta indican que el primer texto que se engloba dentro de la categoría *neidan* es el *Zhouyi cantongqi* 周易參同契 (*Acuerdo de los Tres según el Libro de los Cambios*, CT 999)⁹¹. Se atribuye su autoría a Wei Boyang 魏伯陽 (fl. s. II e. c.), un inmortal legendario de la dinastía Han que escribió esta obra tras haber leído el *Longhu jing* 龍虎經 (*Escritura del dragon y del tigre*, CT 996)⁹². Se trata de un texto escrito en estilo poético con un mensaje lleno de alusiones y metáforas diversas, cuyo tema principal es el Tao y su interacción con el cosmos. Su relación con la alquimia es más bien indirecta, ya que no describe ningún método específico de *neidan* o de *waidan*, pero sí mencionan ambas tradiciones y se encuentran referencias a sus prácticas.

Las fuentes sobre alquimia interna taoísta de las que disponemos hoy en día no aportan información histórica relevante sobre el origen histórico de las doctrinas. En muchas ocasiones se indica que la revelación proviene de inmortales o de seres transcendentales, pero no se aportan datos verídicos que se puedan contrastar sobre personajes reales. Entre ellos encontramos a Lao Zi 老子, el supuesto autor del *Daodejing* 道德經, que desveló a Yin Xi 尹喜⁹³ uno de los dos textos en los que se centra este estudio y también la base teórica de las teorías sobre el *neidan* que se desarrollarían posteriormente.

Otra de las obras más importantes sobre alquimia es el *Baopuzi neipian* 抱朴子內篇 (*Los capítulos interiores del maestro que alberga naturaleza espontánea*, CT

⁹⁰ Ver Pregadio, Fabrizio 2000, p. 164. Si bien estos inicios pertenecerían a la alquimia externa, debido a la incursión de elixires, en realidad la alquimia interior tiene su base en ella, y muchos de sus elementos y conceptos están tomados de la nomenclatura utilizada por la alquimia externa. La diferencia prioritaria es que el iniciado en alquimia interna utiliza su propio cuerpo como laboratorio y no recurre a minerales, como lo hace su homólogo.

⁹¹ Cfr. Robinet, Isabelle. "Original contributions of *Neidan*", p. 303. Además de esta obra, Robinet también incluye el *Yinfu jing* 陰符經 (*Escritura del acuerdo escondido*, CT 31), compuesto probablemente cerca del s. V e. c. y que ya presenta indicios de alquimia interior en su contenido.

⁹² Pregadio, Fabrizio. 2002. "The Early History of the *Zhouyi cantong qi*.". En *Journal of Chinese Religions* 30: 149–76.

1185), a cargo de Ge Hong 葛洪 (283-343)⁹⁴. En ella el autor habla de las deidades que habitan en diferentes lugares del cuerpo, y localiza los tres *dantian* 丹田 (campos de cinabrio), que corresponden a lugares donde se llevan a cabo los procesos de transformación alquímica durante la práctica, además de albergar deidades⁹⁵

Junto con las obras anteriores cabe destacar el texto *Huangting jing* 黃庭經 (*Escritura de la corte amarilla*, CT 331)⁹⁶, uno de los libros más importantes del taoísmo y de la tradición alquímica. Tiene su origen en el siglo II y es el primer texto que describe el cuerpo humano en términos de deidades que habitan en él. Se convertiría a finales del siglo IV e. c. en la escritura más importante para la orden taoísta Shangqing 上清 (Claridad suprema), la cual concede gran importancia a la meditación y a la visualización⁹⁷. El propio título tiene connotaciones alquímicas, ya que *huangting* 黃庭 (corte amarilla) se refiere al centro, y en el cuerpo está ubicada en varios lugares: en la cabeza, en el bazo, entre los ojos o en el campo de cinabrio inferior (en la zona del bajo abdomen).

A finales del periodo conocido como Seis Dinastías (220-581 e. c.) comienzan a aparecer escritos donde los propios maestros indican que el elixir se ha de buscar en el interior, y no es necesario recurrir a la alquimia exterior. Entre ellos, se cuenta que el adepto de corte legendaria Su Yuanming 蘇元明 (también conocido como Yuanlang 蘇元郎) se retiró al “Valle de la niebla azul” (*Qingxia gu* 青霞谷) en las montañas Luofu 羅浮山 en Guangdong. En uno de los pasajes de la *Luofu shan zhi* 羅浮山志 (Índice

⁹³ Bardrian-Hussein, Farzeen. “Inner alchemy: Notes on the Origin and Use of the Term Neidan.” En *Cahiers d’Extrême-Asie* 5: 163-90, esp. pp. 171-77.

⁹⁴ No hay traducción en español, únicamente la inglesa de Ware, James R. 1966. *Alchemy, Medicine and Religion in the China of A.D. 320: The Nei P’ien of Ko Hung (Pao-p’u tzu)*. Cambridge, MA: MIT Press.

⁹⁵ Kohn, Livia. *The Taoist experience: an anthology*. Albany: State University of New York Press, 1993, p. 199.

⁹⁶ Para la traducción en francés ver Carré, Patrik. 1999. *Le Livre de la Cour Jaune: Classique taoïste des IVe-Ve siècles*. Paris: Editions du Seuil.

⁹⁷ Sobre la orden Shangqing (Claridad suprema) ver Esposito, Monica. “Sun-Worship in China: The Roots of Shangqing Taoist Practices of Light.” En *Cahier de Extrême-Asie* 14 (2004): 345–84.

geográfico de la montaña Luofu) se afirma que Su indicó a sus alumnos que buscaran la medicina de la inmortalidad en ellos mismos⁹⁸.

La dinastía Tang (618-907) supuso un antes y un después en la historia de la alquimia china. La alquimia externa llegó a su momento cumbre y empezamos a encontrar enseñanzas sistemáticas de la tradición *neidan*. Será en este momento cuando muchos practicantes y maestros comiencen a ver ambas prácticas como un único proceso de cultivo personal⁹⁹. A partir de esta época las prácticas se centraban en la visualización y en la contemplación interior, debido principalmente a la influencia de la meditación budista, que se convirtió posteriormente en la base de las prácticas de la alquimia interior¹⁰⁰.

Años después, en los periodos Song (960-1279) y Yuan (1260-1368) se produjo una formalización de las prácticas de *neidan* en tres legados principales: Zhong-Lü 鐘呂 (Tradición de Zhongli Quan 鐘離權—s. II?— y de Lü Dongbin 呂洞賓—n. 798?, Nanzong 南宗 (Linaje del sur) y Beizong 北宗 (Linaje del norte, también llamado Quanzhen 全真 o “Perfección completa”).

Tanto Zhongli Quan como Lü Dongbin cobraron fama por los textos que dejaron y por los milagros y hazañas que supuestamente realizaron. Hoy en día se emplea el término “tradición Zhong-Lü” para referirse a su legado, que en su mayor parte está relacionado con la aplicación del lenguaje alquímico a prácticas de cultivo personal de la antigüedad, como la “respiración embrionaria” (*taixi* 胎息) o “retornar la esencia para nutrir el cerebro” (*huanjing bunao* 還精補腦).

La tradición Nanzong surgió en la provincia de Sichuan con el objetivo principal de trabajar en el plano espiritual a través de las prácticas de *neidan*. La concepción del cuerpo la tomaron de la tradición Zhong-Lü y también de la obra de Peng Xiao 彭曉 (¿-955) titulada *Zhouyi cantong qi fen zhang tong zhenyi* 周易參同契分章通真義 (*Significado verdadero de la obra Acuerdo de los tres según el Libro de los cambios*,

⁹⁸ Baldrian-Hussein 1990, 165-67.

⁹⁹ Meng Naichang 孟乃昌. 1989. “*Shuo Zhongguo liandan shu nei-wai dan zhi lianxi*” 说中国炼丹术内外丹之联系 [Sobre la relación entre *waidan* y *neidan* en la alquimia china]. Partes 1 y 2. En *Shanghai dao jiao* 上海道教 1989.1-2: 32-38; 1989.3-4: 19-23, esp. parte 2 pp. 19-21.

¹⁰⁰ Robinet, Isabelle. *Taoist meditation*. Trad. Julian F. Pas y Norman J. Girardot. Albany: State University of New York Press, 1993 [1979], pp. 202-11.

CT 1002). Uno de los mayores representantes de la tradición del sur fue Zhang Boduan 張伯端 (987?-1082)¹⁰¹, quien escribiera el texto *Wuzhe pian* 悟真篇 (*Ensayo sobre el despertar a la verdad*, CT 145). En él se exponen los niveles básicos de la práctica de *neidan* y se complementan con conceptos procedentes de la meditación budista.

Por su parte, el legado del norte o Quanzhen recibió este nombre porque sus seguidores promocionaron sus enseñanzas en esa región, aunque algunos se aventuraron hacia el sur también. Entre ellos una de las figuras más conocidas es Li Daochun 李道純 (fl. 1288-1324), que concede gran importancia a las enseñanzas del *Daodejing* y considera que los conceptos de Tao y “poder interno” (*de* 德) acuñados en esta obra son equivalentes a los del *Yijing*.

Si bien los orígenes del *neidan* se pueden resumir en las etapas anteriores, existe una falta de unificación entre lo que es la alquimia interior y el elevado número de interpretaciones dificulta aún más definir sus límites. Al mismo tiempo, esta amalgama de conocimientos de orígenes diversos ha facilitado la unión de diversas fuentes y doctrinas, como el *Daodejing* y el *Zhuangzi*, el *Yijing*, y escritos médicos como el *Huangdi neijing* 黃帝內經, además de algunas obras de corte confuciana como el *Zhongyong* 中庸 (*Doctrina del punto medio*) y escrituras budistas como el *Prajñâpâramîta-sûtra* (*Sûtra de la perfección de la sabiduría*)¹⁰². Así, algunos autores se remiten a la tradición chamánica de los *fangshi* 方士 durante el periodo de los Reinos Combatientes y a obras como el *Neiye* 內業 para hablar de los orígenes del *neidan*¹⁰³. En otras palabras, estas prácticas proceden de técnicas de tipo fisiológico y meditativo que aparecieron a partir del periodo Han (202 a. e. c.-220 e. c.) y que se adaptaron y se interpretaron para encajar con los emblemas y la simbología alquímica. Como ejemplo, los “tres tesoros” (*sanbao* 三寶), que en un principio se referían a las tres deidades supremas del panteón taoísta en el proceso alquímico son los tres ingredientes

¹⁰¹ Hussein, Farzeen [Farzeen Baldrian-Hussein]. “Chang Po-tuan.” En *Sung Biographies*, ed. Herbert Franke, 1: 26-29. Wiesbaden: Franz Steiner, 1976.

¹⁰² Pregadio, Fabrizio y Skar Lowell 2000, p. 481-2.

¹⁰³ Hao Qin 郝勤. *Daojiao neidan shu* 道教內丹術. Taipei: Dazhan chubanshe, 2004, pp. 52-4.

fundamentales para llevar a cabo la fusión (la esencia o *jing*, el pneuma o *qi* y el espíritu o *shen*)¹⁰⁴.

3. Conceptos fundamentales

La escuela taoísta, que sigue los principios acuñados en el *Daodejing* y en el *Zhuangzi*, aboga por la idea de la vida centrada en el individuo. Al contrario que el confucianismo, que concibe la vida de la persona dentro de la sociedad, donde se inscribe con unas reglas definidas, para los taoístas el énfasis se encuentra en el propio ser. La vida va mucho más allá de los disfrutes de la vida social o de los beneficios materiales que trae consigo el trabajo de funcionario en la corte¹⁰⁵. Para ellos, la máxima era no sólo disfrutar de los placeres vitales, sino que la longevidad permite al individuo disfrutar de la vida, de ahí la importancia que se le concede al cultivo de la vida, al cuidado personal y a las diversas prácticas de alquimia interior. El logro de la longevidad a través del cultivo personal está de acuerdo con las leyes naturales, ya que se cree que la vida del ser humano es, por naturaleza, larga, y la represión de los placeres vitales es lo que acorta la vida y no permite desarrollar al propio ser¹⁰⁶:

人之性壽，物者扣之，故不得壽。物也者，所以養性也，非以性養也；今世之人，惑者多以性養物，則不知輕重也。¹⁰⁷

¹⁰⁴ Los distintos significados de los “tres tesoros” en el taoísmo se analizan en el tercer capítulo del presente estudio.

¹⁰⁵ Ge Hong (283-343) alquimista y autor del *Baopu zi* 抱朴子 (El maestro que abraza la naturaleza espontánea), provenía de una familia de funcionarios pero optó por permanecer en el mundo secular y en 332 o 333 pidió al emperador que lo enviara a Jiaozi 交趾, una región remota en el sur, en busca del preciado elixir.

¹⁰⁶ Esta es la percepción de la vida según una de las múltiples interpretaciones dentro de la escuela taoísta. Indudablemente, el disfrute de los placeres de la vida es parte de una de las prácticas de cultivo personal conocida como “artes de la alcoba” (fangzhong shu 房中術), pero hay otras ramas que enfatizan el trabajo del cultivo personal a través de ejercicios respiratorios o la ingestión de sustancias que también están encaminadas a la obtención de longevidad. Ver Harper, Donald 1998.

¹⁰⁷ *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋. Beijing: Zhonghua shuju, p. 20. Para una traducción completa del texto al inglés consultar Knoblock, John y Riegel, Jeffrey. *The Annals of Lü Buwei: A Complete Translation and Study*. Stanford: Stanford University Press, 2000. El texto *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋

Los fenómenos externos influyen negativamente en la personalidad y la vida de las personas, provocando así que no se pueda conseguir longevidad. Los fenómenos pueden nutrir nuestra naturaleza, pero no hay que usarla para nutrir a los fenómenos. Las personas del mundo actual viven confusas, ya que muchos emplean su naturaleza para nutrir a las cosas sin saber otorgarles la importancia debida.

El anotador de este pasaje procedente del *Lüshi chunqiu* 吕氏春秋, Gao You 高誘 (168-212 e. c.), apunta que el término *wu* 物 se refiere a las cosas materiales, y critica que la mayoría de la gente otorgue demasiada importancia a los deseos materiales. En otras palabras, para el taoísmo la idea del cultivo personal es una forma de volver a los valores primitivos de la vida y supone un desprendimiento de los beneficios materiales que están presentes en la sociedad. Si bien este texto es de naturaleza histórica y no se engloba dentro de ninguna escuela de pensamiento, el contenido guarda una estrecha relación con la concepción de la vida según los taoístas¹⁰⁸, a la vez que deja entrever que ya existía una idea generalizada de la importancia del cultivo personal.

3.1 Las tres fases del cultivo personal

La práctica del cultivo personal pasa por tres etapas de desarrollo espiritual, que el historiador del taoísmo Xiao Tianshi 蕭天石 describe de esta manera:

超凡入聖，超聖入神，超神入化。¹⁰⁹

Traspassar lo mundano y adentrarse en la sapiencia.

(*Anales de Primavera y Otoño del señor Lü Buwei*) es un compendio histórico realizado bajo la supervisión de Lü Buwei 呂不韋 (291?-235 a. e. c.)

¹⁰⁸ En realidad, la denominación “taoísta” a raíz de los escritos de Lao Zi y Zhuang Zi es posterior, ya que en ningún momento en estos textos se habla de que pertenezcan a ninguna escuela. Seguramente se trataba de pensadores que pusieron por escrito unas teorías que, por un lado, ofrecían una nueva interpretación de la realidad a la tradición confucianista, y por otro lado, utilizaban el concepto de *dao* 道 como punto de partida para representar su esquema de pensamiento.

¹⁰⁹ *Daojia yangshengxue gaiyao*, p. 1.

Superar el estado de sapiencia y entrar en lo espiritual.

Ir más allá de lo espiritual y entrar en la transformación [personal].

En primer lugar, se busca ir más allá de lo común y adentrarse en el estadio de *shengren* 聖人, es decir, se pretende lograr un nivel de percepción superior para alejarse de lo mundano y así ascender en la escala espiritual. En otras palabras, se busca convertirse en un sabio, en una persona con un nivel de percepción y comprensión superior al resto. En segundo lugar, se busca ir más allá de este estado de sapiencia y adentrarse en lo espiritual, para finalmente superarlo y entrar en un proceso de transformación de uno mismo.

Las tres etapas anteriores se pueden resumir en que el cultivo personal es el estudio y el desarrollo de la personalidad y de la vida, *xingming shuangxiu* 性命雙修, que a su vez se considera el método a seguir para poder pasar por los tres procesos mencionados anteriormente. Por lo tanto, el cultivo personal tiene como condición *sine qua non* la consecución del estadio de *shengren*, es decir, del estadio de ser que trasciende a lo común en la escucha y la oratoria. Una vez llegado a este nivel es cuando se puede empezar a hablar acerca del cultivo de la inmortalidad, *xian* 仙 y de la verdad, *zhen* 真. Para comprender en profundidad el alcance de estos términos a continuación se definen en sendos apartados cada uno de estos conceptos.

3.2 El cultivo personal (*yangsheng* 養生)

El término *yangsheng* 養生 literalmente significa “cultivo” o “nutrición” (*yang*) del “principio vital” o de “la vida” (*sheng*). Este término engloba una serie de prácticas encaminadas al mantenimiento y la mejora de la salud, entre las que se encuentran técnicas respiratorias, prácticas de meditación, ejercicios de tipo gimnástico, artes de la alcoba, prácticas dietéticas y la ingestión de diversos compuestos químicos para alcanzar longevidad.

Existe otra traducción del término *yangsheng*, “higiene macrobiótica”, que fue acuñada por investigadores como Alfred Forke o Donald Harper. El término “macrobiótica” lo utilizó Forke para referirse a la preparación de un elixir compuesto de

plantas, animales y minerales, cuyo objetivo era obtener longevidad¹¹⁰. El objetivo de las prácticas de higiene macrobiótica no sólo se limita a la producción e ingestión de elixires, sino que engloba otros ejercicios, siempre con el objetivo de rejuvenecer el cuerpo y el espíritu de manera que el adepto pueda alcanzar la vida eterna y ascender como inmortal. Por su parte, Donald Harper también la usó en su traducción de los textos médicos encontrados en Mawangdui¹¹¹. En sí, el concepto de *yangsheng* implica el cuidado, la nutrición y la limpieza de las impurezas del organismo en su totalidad, de ahí la interpretación como “higiene macrobiótica”.

Este concepto está vinculado estrechamente a la inmortalidad, ya que, según el taoísmo, para conseguir la inmortalidad a nivel espiritual, es necesario conservar el cuerpo y cultivar el principio vital, de ahí la importancia que se otorga en el *neidan* al cuidado de la salud. En un principio se buscaba obtener la inmortalidad mediante la preparación de elixires a base de sustancias minerales y animales, pero provocaron la muerte de muchos adeptos y se empezó a recurrir a otras de tipo fisiológico o meditativo. De esta forma el adepto podría convertirse en un *dixian* 地仙 (inmortal terrenal) o en un *tianxian* 天仙 (inmortal celestial)¹¹². En el primer caso podría pasar el resto de la eternidad en las montañas en compañía de espíritus y entidades similares, mientras que el inmortal celestial entraría a formar parte de un universo superior invisible.

3.3 El cultivo de la vida y de la personalidad (*xingming shuangxiu* 性命雙修)

En el taoísmo se otorga una gran importancia al cultivo y a la mejora de la personalidad y de la vida, que chino se conoce como *xingming shuangxiu* 性命雙修. Por un lado, el término *xiu* 修, cuyo sentido original es “embellecer”, indica que existen defectos en nuestra personalidad, en nuestra forma de ser y en nuestra naturaleza (*xing*) y en nuestra vida (*ming*), de ahí que se deban modificar. Este cambio se debe realizar a través de prácticas de diversa índole durante nuestra existencia en el mundo terrenal.

¹¹⁰ Cfr. Forke, Alfred. *Lun-Hêng. Philosophical essays of Wang Chhung*. Shanghai: Kelly & Walsh, 1907, vol. 1, pp. 63, 83.

¹¹¹ Harper, Donald. *Early Chinese medical literature: The Mawangdui medical manuscripts*. Londres: Kegan Paul International, 1998.

¹¹² Cfr. *Science and civilisation in China*, vol. 5, parte 2, p. 33.

El cultivo, que se debe leer como modificación o mejora de la personalidad y de nuestra naturaleza, está dirigido a dos aspectos. Por un lado, se debe trabajar sobre la naturaleza, *xing* 性, en la rutina diaria, y por otro, el trabajo sobre la vida, *ming* 命, está relacionado directamente con la práctica de los tres tesoros: la esencia *jing* 精, el pneuma *qi* 氣 y el espíritu *shen* 神.

La naturaleza o *xing* 性 se refiere a las características intrínsecas de la vida en sí, es decir a la esencia, *jing* 精, y al espíritu, *shen* 神. *Xing* se divide a su vez en dos tipos de naturaleza: la que nos ha sido otorgada en el momento de nacer, prenatal (*xiantian* 先天), y la obtenida tras el nacimiento (*houtian* 後天). La primera también se conoce como *yuanshen* 元神 “espíritu primordial”, debido a la conexión que existe entre el espíritu y el cielo, que es a su vez el origen de la personalidad y de la vida.

El *yuanshen* 元神 o espíritu primordial es el aspecto cognitivo y la conciencia, es decir, es lo que domina el pensamiento. En algunos textos se define como lo que controla y es intrínseco a la personalidad (*xing* 性). Por ejemplo, en el *Daofa huiyuan* 道法會元 (*Corpus de ritual taoísta*, CT 1220) se define así en relación con la personalidad:

在人身則主而為正者，性也。性中有神，即元神也。¹¹³

La naturaleza (*xing*) es lo que dirige el comportamiento humano y lo rectifica. En la naturaleza hay un espíritu, se trata del espíritu primordial.

En un texto taoísta sobre prácticas meditativas escrito por Wang Weiyi 王惟一 (?-1326), *Daofa xin chuan* 道法心傳 (*Transmisión espiritual de ritos taoístas*, CT 1253), se define al espíritu como controlador de la vida (*ming*):

或存心火腎水交媾於元海之中，結成嬰兒以為自己元神。¹¹⁴

¹¹³ ZHDZ, vol. 38, p. 244c.

¹¹⁴ ZHDZ, vol. 31, sec. 17, p. 354c.

En algunos casos en los que el fuego del corazón y el agua del riñón se fusionan en el mar primordial ¹¹⁵, y se conforma en un bebé, conformándose su propio espíritu primordial.

La tercera definición de los conceptos de *xing* y *ming* aparece en otro texto taoísta titulado *Chongyang zhenren shou Danyang ershi si jue* 重陽真人授丹陽二十四訣 (*Las veinticuatro instrucciones transmitidas a [Ma] Danyang por el Hombre Verdadero [Wang] Chongyang*, CT 1158). En él aparece una explicación muy clara acerca de qué es cada término:

丹陽又問：何名見性命？祖師答曰：性者是元神，命者是元氣，名曰性命也。¹¹⁶

Danyang volvió a preguntar: “¿A qué se refieren *xing* (naturaleza) y *ming* (vida)?”. El maestro respondió: “La naturaleza es el espíritu primordial, y la vida es el pneuma primordial. Se les denomina *xing* y *ming*”.

La naturaleza que se forma tras el nacimiento se denomina “espíritu cognitivo” (*shi shen* 識神) y está relacionado con toda actividad cognitiva y con los deseos. La naturaleza prenatal es de naturaleza inactiva, mientras que la postnatal es activa, por lo tanto, la naturaleza es la demostración activa de la vida¹¹⁷. En el capítulo veintitrés de la colección de “Capítulos misceláneos” del *Zhuangzi* se define así:

性者，生之質也。性之動謂之為，為之偽謂之失。¹¹⁸

¹¹⁵ El *yuanhai* 元海 se define en una recopilación del siglo XII de textos de alquimia interna como el “lugar donde confluye el *qi* primordial generado entre los riñones”; se trata de un lugar sin ruido ni luz, donde se fusionan el líquido y el *qi*. *Daoshu* 道樞 (Núcleo central del Dao, CT 1017). Ver ZHDZ, vol. 23, p. 466.

¹¹⁶ ZHDZ, vol. 26, sec. 25, p. 392a.

¹¹⁷ Pei Zhen 培真. *Chaofan rusheng*. *Zhongguo daoia da zhihui* 超凡入聖中國道家大智慧. Beijing: Beijing tiyu xueyuan chubanshe, 1993, p. 55.

¹¹⁸ NHZJa, p. 459.

La naturaleza en la esencia de la vida. El movimiento de la naturaleza se denomina acción. Si la acción se vuelve hipócrita, decimos que ha perdido [su esencia].

Para el taoísmo primitivo la naturaleza era la prenatal porque no había sido modificada. Si ésta ha sufrido cambios ya no se trata de la naturaleza original y habrá perdido su forma primordial, en cuyo caso se hubiera convertido en la naturaleza postnatal. Los iniciados deberán trabajar sobre la naturaleza postnatal y hacer que regrese a la raíz, a la forma prenatal. Lo que se busca, por tanto, es volver al espíritu primordial de manera que pueda reflejar la naturaleza real de una persona, sin haber sido influida por fenómenos externos. En relación a estas dos ideas veamos a continuación esta cita del capítulo diecinueve del *Zhuangzi*, donde un personaje responde así cuando le preguntan acerca de la técnica que emplea para nadar:

吾無道。吾始乎故，長乎性，成乎命。¹¹⁹

No tengo método alguno. Comencé a aprender este arte de pequeño. Al crecer seguí a mi naturaleza y ahora que ya ha madurado se ha convertido en mi vida (destino).

Los dos conceptos de naturaleza y vida son, además, inseparables y forman una unidad intrínseca, siendo ambos partes de un mismo camino. Si únicamente se cultiva la naturaleza propia y se deja de lado la práctica de la vida, será imposible alcanzar un nivel más avanzado de desarrollo espiritual. Así se explica en el pasaje a continuación de la obra sobre *neidan* titulada *Xingming guizhi* 性命圭旨 (*Doctrinas exhortativas sobre la naturaleza humana y la longevidad*), donde se especifica que el principio de la existencia se encuentra en la vida, y que todo aquello entre el cielo y la tierra no son más que radiaciones de luz, que tienen su origen a su vez en la naturaleza. Observemos a continuación la descripción de estos dos conceptos en esta obra en la sección *xingming shuo* 性命說 (Descripción de la naturaleza y la vida):

¹¹⁹ NHZJa, p. 378.

性有氣質之性，有天賦之性；命有分定之命，有形氣之命。君子修天賦之性，克氣質之性，修形氣之命，付分定之命。分言之則二，合言則一。¹²⁰

Existe la naturaleza propia de la persona y aquella otorgada por el cielo. Hay dos tipos de vida, aquella que ha sido fijada y la que conforma al individuo. La persona de virtud elevada se sirve de la naturaleza otorgada por el cielo (prenatal) para cultivar la naturaleza propia. Cultiva su propia vida haciendo frente al destino que se le ha impuesto. Por separado podemos definirlos como dos conceptos, pero al hablar de ellos en conjunto, en realidad son sólo uno.

La idea fundamental de estas líneas es la existencia de dos tipos de naturaleza: la congénita y la propia del individuo. Para cultivarlas es necesario modificar la otorgada por los padres, de modo que sea posible hacer frente a las barreras que impone la naturaleza postnatal. Lo mismo ocurre con el cultivo de la vida, ya que el iniciado deberá romper la barrera de la vida que se le ha otorgado para modificar su propio destino.

El origen de la naturaleza está en la propia naturaleza, y el comienzo de la vida se encuentra en la vida propia, es decir, que ambas características son intrínsecas a la persona y, a su vez, inseparables. La última frase enfatiza la idea de unión: aunque se habla de dos conceptos representa una misma unidad. La naturaleza es la raíz, el origen de la vida, al igual que la vida es el principio de la naturaleza. Existe, por tanto, una relación de dependencia mutua, de tal modo que uno no puede existir sin el otro.

En el texto además se menciona al *junzi* 君 “persona de virtud elevada”, y se sitúa como modelo de conducta. Aunque este término ha sido empleado casi eminentemente por la escuela confucianista para referirse a aquellos que ocupan una posición social superior, o bien a seres de virtud elevada, en este caso aparece en este texto taoísta con el sentido del precepto a seguir.

Las personas reciben el *qi* numinoso del cielo y la tierra, el cual conforma la naturaleza o personalidad de las mismas. Asimismo, la esencia y el *qi* que las personas reciben de sus progenitores establecen la vida o destino de la persona. En otras palabras,

¹²⁰ *Xinyi xingming guizhi*, p. 27.

al nacer las personas traen consigo un componente natural—que ha sido otorgado por la naturaleza, representada aquí como cielo y tierra—y un componente genético, es decir, la esencia o *jing* 精 (código genético), procedente de los progenitores. Estos dos componentes son los que conforman tanto la naturaleza intrínseca de la persona, *xing* 性, como su vida o destino, *ming* 命. Esta división es un reflejo de los principios acuñados en el *Yijing* 易經 (*Libro de los cambios*), donde se forjan muchos de los conceptos que influirán en el pensamiento chino de periodos posteriores. Veamos un ejemplo en la segunda sección del Gran Apéndice acerca de cómo se originan los seres y qué papel juega cada uno de los elementos mencionados anteriormente:

天地氤氲，萬物化醇；男女媾精，萬物化生。¹²¹

La unión entre las energías Yin y Yang de cielo y tierra provoca la creación de todos los seres. El intercambio de esencias entre el hombre y la mujer engendra a todas las criaturas.

Esta analogía indica que existe una división entre el Yin (la tierra, la mujer) y el Yang (el cielo, el hombre), que a su vez se refieren a la misma realidad. Debe existir una fusión entre los pneumas del Cielo y de la Tierra para que se puedan generar los diferentes seres. Si únicamente existe una ascensión y bajada del vapor de las nubes, y no se produce una unión entre los dos elementos, seguirán siendo dos fuerzas independientes y el intercambio habrá sido en vano. El mismo principio se aplica a la fusión entre la esencia del hombre y de la mujer. Si no se fusionan las esencias, es decir, los componentes genéticos de cada uno de ellos, la unión habrá sido en vano. Y exactamente lo mismo sucede con la naturaleza y la vida; se deben de modificar tanto la naturaleza como la vida propia, dos conceptos separados que conforman una misma entidad: el individuo en sí.

3.4 El sabio (*shengren* 聖人)

El término *shengren* 聖人 se traduce comúnmente por “sabio”, aunque también lo encontramos en lenguas occidentales como “santo”, que es la traducción que se ha

¹²¹ *Zhouyi jinzhu jinyi* 周易今註今譯. Taipei: Taiwan shangwu, 1984, p. 428.

empleado para traducir los nombres de los santos de la religión cristiana. No obstante, en este estudio se empleará “santo” debido a la connotación de comprensión y entendimiento de la realidad que implica la idea de *shengren*, que está además de acorde con la noción occidental. Es un concepto que se asocia normalmente con el confucianismo, pero en el cultivo personal taoísta también se identifica con un estadio de desarrollo superior, como ya se señaló anteriormente.

Si analizamos etimológicamente el carácter *sheng* 聖 notaremos que está compuesto por tres sinogramas: *wang* 王, en la parte inferior, *er* 耳 y *kou* 口 en la superior. Según la estructura del mismo se puede afirmar que se trata del “rey” o “experto” (*wang* 王) en la “escucha” (*er* 耳) y en la “oratoria” (*kou* 口). La definición que aparece en el *Shuowen jiezi* 說文解字, el primer diccionario chino que clasifica los caracteres según los radicales, es 聖, 通也 “el carácter *sheng* significa entendimiento, comprensión”¹²². Por analogía, se refiere al que posee inteligencia para discernir el sentido de las cosas. La anotación del comentador del diccionario *Shuowen jiezi*, Duan Yucai 段玉裁 (1735-1815), reza:

耳順之為聖，彼教所言耳根圓通

“el sabio es quien es capaz de discernir [el sentido de las palabras de otros] y comprende con exactitud las enseñanzas de los demás”.

De esto se desprende que el *shengren* es el que posee clarividencia, y gracias a ella trasciende a su propio ser. El concepto de “rey” se refiere al experto en, siguiendo la etimología del carácter, el arte de la escucha y de la recitación, es decir, se otorga una mayor importancia a escuchar más allá de lo que dicen las palabras para entender lo que trata de transmitir el emisor y conocer su naturaleza y nivel de desarrollo personal. También queda clara la relevancia del buen hablar en el momento adecuado, según la posición social propia y del receptor. Aquel que haya logrado pericia en estos dos campos se considera un ser superior según la escala de valores del sistema de pensamiento confucianista, y habrá alcanzado un estadio superior. Dentro del confucianismo, por tanto, el *shengren* busca, a través de los sentidos, entender la

¹²² Cfr. Duan Yuzai 段玉裁 ed. *Shuowen jiezi zhu* 說文解字注. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1981, p. 592.

realidad que lo rodea, para lograr la unificación con el Cielo y la Tierra mediante la práctica de las virtudes mundanas¹²³.

Así pues, en el confucianismo *shengren* se refiere a la persona que ha alcanzado un estadio superior a través de las prácticas que propone esta doctrina: la observación de las cinco virtudes confucianas y la correcta observación del papel jerárquico impuesto por la estructura social. Para lograr alcanzar este estadio es necesario también que exista un desarrollo espiritual del individuo en sí dentro de la sociedad. Existe, por tanto, un tipo de cultivo personal dentro del confucianismo también, pero se realiza desde el mundo en sí, como parte intrínseca de él, y cumpliendo con las funciones que nos impone el orden social.

Zhuang Zi los define como aquellos que buscan la longevidad a través de prácticas respiratorias y ejercicios gimnásticos¹²⁴. Si bien en el confucianismo eran expertos en las artes de escucha y oratoria, en el taoísmo se asocian con aquellos que rigen sus acciones por la carencia de acción, respondiendo a la calma y al movimiento dependiendo de cómo se sucedan los cambios de Yin y Yang.

El *shengren* taoísta disfruta de una percepción superior. Es el ejemplo del ideal taoísta, ya que tiene la capacidad de unificar todos los fenómenos y los opuestos en uno y hacerlos suyos, sin apegarse a ninguno de ellos¹²⁵. De acuerdo con la ideología taoísta, una vez llegado a este estadio el iniciado puede ir más allá y entrar en el terreno de los inmortales, que es la última etapa dentro del cultivo personal: convertirse en un ser

¹²³ Esto influye en la interacción social, por ejemplo, a nivel de registro lingüístico. En el discurso formal en chino es necesario entender qué posición ocupa nuestro interlocutor para poder emplear el término de tratamiento adecuado. En chino moderno el registro en sí no cambia dependiendo de la persona con la que estemos tratando, pero sí cambiaba en chino antiguo. En Japón, donde el confucianismo rigió los patrones sociales de comportamiento, este cambio de registros es muy evidente. El origen de esta estructura social se encuentra en que el *shengren* 聖人 es el modelo a imitar para todas las personas, de ahí la importancia que se otorga a la escucha y la oratoria.

¹²⁴ *NHZZ*, pp. 313-20. El capítulo en cuestión es el 15, titulado *keyi* 刻意 (Grabar la voluntad), en el cual se describe la existencia de unos seres especiales, que dedican parte de su tiempo a realizar ejercicios encaminados a conseguir longevidad.

¹²⁵ Así describe al sabio taoísta Loreta Poskaite, como la persona capaz de adaptarse a las circunstancias y actuar de acuerdo con la naturaleza de los cambios. Cfr. Poskaite, Loreta. "The Practical and Humanistic Implications of Being a Sage (*shengren*) in Daoism". En *Acta Orientalia Vilnensia* 6.2 (2005), pp. 45-51, esp. 47-8.

transcendental, alejado del mundo terrenal y cercano a la montaña, según indica la etimología del carácter *xian* 仙, el “hombre” *ren* 人 junto a la “montaña” *shan* 山.

3.5 El inmortal (*shenxian* 神仙)

En el taoísmo el nivel de iniciación superior lo representan los *shenxian* 神仙 o “inmortales”. Literalmente se refiere a un ser transcendental de características sobrenaturales (*shen*) y de naturaleza inmortal (*xian*). Cuando se habla de *shenxian* en realidad se trata de la combinación de dos ideas. Por un lado, *shen* 神 se refiere a aquellos practicantes de técnicas diversas, entre ellas, la alquimia, y por otro lado, *xian* 仙 hace referencia a aquellos seres que han alcanzado la inmortalidad.

El carácter *shen* 神 significa “espiritual” y está formado por *shi* 示 y *shen* 申. A su vez, *shi* 示 está formado de 二, que es la grafía antigua del carácter moderno *shang* 上 “arriba”. En la parte inferior del carácter *shi* 示 las tres líneas representan el Sol, la Luna y las estrellas. En las inscripciones en caparazones de tortuga y huesos de res (*jiaguwen* 甲骨文) este sinograma se escribía 丁, una forma que recuerda a la estructura de las mesas donde se realizaban los rituales a los dioses. Por esta razón la mayoría de los caracteres que contienen este radical tienen relación con lo espiritual o con rituales.

Por un lado, el carácter *shen* 申 es una representación gráfica de los rayos y de los relámpagos en el cielo. En la antigüedad se creía que las descargas eléctricas producidas durante las tormentas tenían un poder extraordinario, de ahí la denominación de *shen* 神 para referirse a las deidades y seres supernaturales.

El carácter *xian* 仙 significa literalmente “inmortal” o “ser superior”. En las inscripciones en caparazones de tortuga aparece escrito como 僊¹²⁶, y representa a una persona que sube a un lugar elevado para recoger un nido de pájaro. A la izquierda aparece el radical de persona, por lo tanto, este carácter se refiere a la persona que asciende, es decir, es el inmortal que trasciende a realidades superiores. Posteriormente, en el estilo oficial durante la dinastía Han aparecieron las variedades 僊, y 仙, con el mismo significado, imponiéndose la última de ellas hasta nuestros días.

¹²⁶ De acuerdo con el *Shuowen jiezi zhu*, este carácter se define como “longevidad y ascensión” (長生遷去也 *changsheng qian qu ye*). Ver *Shuowen jiezi zhu*, p. 383.

El inmortal taoísta busca lo mismo que el sabio en el confucianismo. Persigue la unidad con el cielo y la unificación de su ser con el todo, es decir, busca la unión de su microcosmos, o el organismo vital, con el macrocosmos, o universo vital. El método, no obstante, difiere, ya que pretende hacerlo a través de una separación, de trascender a la muerte, es decir, busca la inmortalidad. Para ello realiza una serie de prácticas de diversa índole que lo ayudarán a transponer su propio ser a otra realidad, más allá del mundo terrenal en el que actúan los confucianistas. El taoísta anhela el mismo objetivo, sin embargo, lo hace traspasando las fronteras de este mundo para alcanzar la unión con él mediante un alejamiento previo.

Una de las primeras apariciones de estos sinogramas con el sentido de inmortalidad ocurre en el primer capítulo de *Zhuangzi*, *Xiaoyao you* 逍遙遊 (Paseo libre de ataduras y preocupaciones). En él se presenta a los *shenren* 神人, “seres transcendentales” o “espirituales”, que es una variante del término *shenxian* 神仙. Se describen como seres que viven en lugares misteriosos, alejados de todo lo terrenal y con características dispares al resto de los mortales. Representan el ideal taoísta de trascender a la vida y la muerte, y están más allá de la realidad que los rodea. En la conversación entre Jian Wu 肩吾 y Lian Shu 連叔, se habla acerca de las historias que cuenta Jie Yu 接輿 sobre estos seres que habitan en la montaña Gu Ye 姑射:

藐姑射之山，有神人居焉。肌膚若冰雪，淖約若處子；不食五穀，吸風飲露；乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。其神凝，使物不疵癘而年穀熟。吾以是狂而不信也。¹²⁷

En la diminuta montaña de Gu Ye¹²⁸ habitan seres transcendentales. Sus pieles son como hielo y nieve, son suaves y delicados como doncellas. No se alimentan de los cinco cereales, aspiran el viento e

¹²⁷ NHZJa, pp. 12-3. El *Zhuangzi* 莊子 también se conoce como *Nanhua zhenjing* 南華真經 (*Escritura auténtica sobre el florecer del sur*). En el año 742 el emperador Xuanzong 玄宗 (r. 685-762) declaró a Zhuang Zi el *nanhua zhenren* 南華真人 "inmortal realizado del florecer del sur", de ahí la otra denominación del texto. El término *nanhua* muy posiblemente hace referencia a la creencia de que Zhuang Zhou procede del sur de China.

¹²⁸ En el libro *Shanhai jing* 山海經 (Clásico de las montañas y los mares), se sitúa esta montaña más allá de los mares del imperio, y se define como un lugar donde habitan seres espirituales y sabios.

ingieren el rocío¹²⁹. Viajan sobre los vapores de las nubes, y cabalgan sobre dragones voladores, haciendo excursiones más allá de los cuatro mares. Su concentración de espíritu es tal que hace que los seres no caigan enfermos y hace madurar a las mieses. Yo considero a estas cosas disparates y no les otorgo crédito alguno.

En la primera frase se expresan varios conceptos relacionados con los inmortales. Por ejemplo, la montaña Gu Ye es una metáfora de lo alejado y de la lejanía con la que se relaciona a estos seres. El hielo y la nieve se refieren a su pureza, mientras que el adjetivo “delicado” se refiere a su simpleza y su armonía con lo que les rodea, de ahí que se comparen con una doncella, es decir, con un ser que no ha sido manchado o dañado por ningún fenómeno externo.

Después de definir su naturaleza se pasa a hablar de su modo de subsistencia en este terreno alejado del mundo terrenal. El hecho de que no se alimenten a base de cereales, como hacen los mortales, es indicativo de su naturaleza como seres transcendentales. Se exaltan sus virtudes y su capacidad de adaptarse perfectamente al medio y valerse de las propiedades nutritivas del aire. Pueden utilizar el equilibrio nutritivo que se encuentra de manera natural en el preciado *qi* 氣 (pneuma), la materia que todo abarca y de la cual todo emana. Además, el hecho de que ingieran viento y rocío indica que son capaces de adaptarse perfectamente a los cambios estacionales.

Así pues, son seres con características especiales, con una percepción y capacidad de adaptarse a los fenómenos y a los seres que los rodean superior al resto. Se trata además de seres etéreos, rápidos, que no enferman y presentan infinidad de cambios, por eso pueden cabalgar sobre dragones. Se encuentran por encima de todos los seres, y su espíritu está por encima de los seis cierras, por ello, son capaces de viajar más allá de los cuatro mares¹³⁰.

En el pasaje anterior perteneciente al *Zhuangzi* se presenta lo sobrenatural de estos seres y se introduce el concepto de inmortalidad. Aunque una gran parte del misticismo taoísta se puede asociar a los conceptos y prácticas budistas, la idea de la vida eterna es algo que está profundamente arraigado en la tradición taoísta. Se persigue

¹²⁹ Los cinco cereales, apunta el anotador Cheng Xuanying 成玄英 son mijo común, mijo mayor, sésamo, alubias y trigo (*shu ji ma shu mai* 黍稷麻菽麥).

¹³⁰ Los seis cierras (*liu he* 六合) son las seis direcciones: sur, norte, este, oeste, arriba y abajo.

la longevidad para alcanzar posteriormente la inmortalidad, que debe ser entendida como una manera de trascender a la muerte, es decir, de ir más allá de las limitaciones que impone ésta en el ser humano y desprenderse de sus barreras.

En algunos textos de la dinastía Zhou donde aparece el concepto de inmortal, no está claro si tiene que ver con alcanzar larga vida en la tierra, con la ascensión espiritual a un reino diferente tras la muerte, o bien con evitar por completo el hecho de abandonar la existencia terrenal. Según Livia Kohn la inmortalidad es el deseo de combinar longevidad y la ascensión al cielo tras la muerte, pero no la permanencia física corporal en la tierra¹³¹, lo cual indica que va más allá de lo terrenal y trasciende a lo mundano, de ahí la denominación de *shenxian* 神仙. En la obra *Shenxian zhuan* 神仙傳 (*Biografías de inmortales*), se explica de esta manera la naturaleza de estos seres:

夫仙道有昇天躡雲者，有遊行五岳者，有服食不死者，有屍解而仙者。凡修仙道，要在服藥。藥有上下，仙有數品。不知房中之事，及行氣導引並神藥者，亦不能仙也。¹³²

Entre los inmortales hay quienes caminan sobre las nubes, atraviesan a pie las cinco montañas e ingieren alimentos pero no fallecen. También hay quienes abandonan su existencia corporal y ascienden a los cielos, convirtiéndose así en inmortales. Todo aquel que desee seguir el camino de la inmortalidad deberá ingerir hierbas medicinales. Entre estas medicinas las hay de categoría superior e inferior, al igual que existen diferentes niveles entre los inmortales. Si se desconocen las artes de la alcoba, las técnicas para la movilización del principio vital y las hierbas medicinales especiales, la consecución de la inmortalidad será imposible.

¹³¹ Kohn, Livia. "Eternal Life in Taoist Mysticism". En *Journal of the American Oriental Society*, vol. 110, n. 4, (1990), p. 624.

¹³² Ge Hong 葛洪. *Xinshi shenxian zhuan* 新譯神仙傳 (*Nueva interpretación de 'Relatos de inmortales'*). Taipei: Sanmin chubanshe, 2004, vol 3, pp. 75-77. Para la versión en inglés, consultar Ford Campany, Robert. *To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*. University of California Press, 2002.

En esta sección, el autor, Ge Hong 葛洪 (283-363), describe el mundo de los inmortales desde una perspectiva muy similar a la que aporta Zhuang Zi.¹³³ La distinción más importante es que Ge Hong menciona todas las técnicas que emplea el iniciado dentro del taoísmo para alcanzar el estadio de inmortal. Se repiten las ideas de caminar sobre las nubes, hacer excursiones a largas distancias, y además se introducen dos nuevos conceptos: la ingestión de hierbas medicinales con efectos especiales y el abandono del cuerpo y la ascensión posterior. Este último, el abandono del cuerpo o *shijie* 屍解, es un concepto específico dentro del taoísmo y se refiere a la ascensión del iniciado tras el abandono del cuerpo por parte del alma. También se mencionan las artes de la alcoba, es decir, ejercicios sexuales para nutrir el principio vital y conseguir rejuvenecimiento, vitalidad y longevidad. Y finalmente, aparece la idea de la movilización del principio vital o *pneuma* (*qi* 氣), una de las prácticas más antiguas para alcanzar longevidad.

La siguiente sección del mismo texto habla del método más efectivo para la inmortalidad, que de acuerdo con Ge Hong se trata de la ingestión de productos alquímicos de naturaleza externa:

藥之上者。有九轉還丹，太乙金液，服之皆立登天，不積日月矣。其次，有雲母、雄黃之屬，雖不即乘雲駕龍，亦可役使鬼神，變化長生。次乃草木諸藥，能治百病，補虛駐顏，斷穀益氣，不能使人不死也，上可數百歲，下即全其所稟而已。不足久賴也。¹³⁴

Entre las medicinas de categoría alta se encuentran los nueve giros y el regreso al *dantian* y el líquido dorado de Taiyi. Al ingerirlo, se

¹³³ Se considera a Ge Hong como uno de los teóricos del taoísmo más importantes de su época. Fue alquimista y médico. Su interés por las técnicas de alquimia interna y externa le llevaron a convertirse en discípulo del famoso alquimista Zheng Yin 鄭隱 (?-302). La contribución de Ge Hong al pensamiento taoísta de la época fue la aplicación del confucianismo a las prácticas de longevidad. Ge defendía que para conseguir longevidad era imprescindible observar los principios confucianistas de lealtad, respeto a los padres, benevolencia y sinceridad, o de lo contrario la práctica sería en vano. Consultar *Baopu zi neipian jiaoshi* 抱朴子內篇校釋. Beijing: Zhonghua shuju, 2002.

¹³⁴ *Xinshi shenxian zhuan*, p. 79.

asciende de inmediato al cielo, no es necesario esperar días o meses. Además, también existen la mica y el arsénico rojo. [Con ellas], aunque no se logra de inmediato montar sobre las nubes y cabalgar sobre dragones, también se puede dirigir a los espíritus [para que realicen ciertas acciones], así como transformarnos y obtener longevidad. En tercer lugar, están las hierbas medicinales de plantas y árboles que pueden curar todas las enfermedades. Nutren y hacen que la piel no envejezca, [ayudan a] dejar de ingerir grano y fortalecen benefician el principio vital. No obstante, no pueden evitar la muerte. Las plantas de categoría superior hacen que una persona viva hasta los cien años. Las inferiores sólo te harán disfrutar de las características anteriores [es decir, hacen que se culmine el tiempo de vida fijado desde el nacimiento], pero no se puede depender de ellas durante demasiado tiempo.

La primera frase *jiuzhuan huandan* 九轉還丹 (los nueve giros y regreso al dantian) en alquimia interna se refiere a una etapa dentro de la práctica. En alquimia externa o *waidan* se refiere al uso de diversos minerales y rocas (alumbre, azurita, mercurio, etc.) para convertirlos en un compuesto alquímico con el objetivo de lograr la inmortalidad. El crítico y estudioso taoísta de la dinastía Ming, Zhu Quan 朱權 (1378-1448) define esta frase cuando habla sobre las prácticas que lleva a cabo el iniciado:

九轉還丹：十一月第一轉，十二月第二轉，正月三轉，三月四轉，四月五轉，五月六轉，六月七轉，七月八轉，八月九轉。又云：一轉降丹，二轉交媾丹，三轉養陽丹，四轉養陰丹，五轉飛換骨丹，六轉換肉丹，七轉換五臟六腑丹，八轉育火丹，九轉飛昇丹。¹³⁵

En el decimoprimer mes se sucede el primer giro, en el doceavo mes el segundo, en el primer mes el tercero, en el tercer mes el cuarto, en el cuarto mes el quinto giro, en el quinto mes el sexto giro, en el sexto

¹³⁵ *Tianhuang zhidao taiqing yuce* 天皇至道太清玉冊 (*Libro de jade del emperador del cielo sobre el gran Tao y la gran claridad*, CT 1483). En *ZHDZ*, vol. 28, sec. 11, p. 733.

mes el séptimo giro, en el séptimo mes el octavo giro, y en el octavo mes, el noveno.

El segundo concepto importante que introduce Ge Hong es el *taiyi jinyi* 太乙金液 (líquido dorado de Taiyi), que es un término específico de la alquimia taoísta compuesto por dos términos: Taiyi y líquido dorado (*jinyi*). El primero puede ser el nombre de un emperador, de una montaña, o bien de una deidad, pero en términos fisiológicos *taiyi* corresponde al punto de acupuntura *huiyin* 會陰, es decir, el perineo.

Por su parte, *jinyi* o “líquido dorado” tiene dos sentidos diferentes. En alquimia interna indica la fusión entre el pneuma de riñón y el de corazón, pero no se produce la ascensión. Asimismo, el pneuma que se acumula en los pulmones se denomina “líquido dorado”. Por otro lado, en alquimia externa se refiere al “líquido dorado con características medicinales” (*yao jinyi* 藥金液) que se obtenía comenzar fundiendo oro y plata (*huangbai* 黃白) y, una vez logrado, se entenderían los principios por los que se rige el oro y éste se podría convertir en líquido¹³⁶. La ingestión del mismo llevaría al iniciado a ascender al cielo, es decir, a alcanzar la inmortalidad. Así pues, el líquido dorado hace referencia a la fusión del oro en alquimia externa, mientras que en alquimia interna es un tipo de práctica relacionada con el órgano reproductor.

Seguidamente, Ge Hong habla de lo que se conocerá posteriormente como alquimia externa, es decir, de la ingestión y el preparado de elixires de diversa índole a base de minerales, como la mica y el arsénico rojo. La ingestión de este tipo de fórmulas provocaría la muerte de muchos emperadores que deseaban mantener su poder eternamente. Las primeras ocasiones esto se explicaba mediante el concepto de “abandono del cuerpo” (*shijie* 屍解), de manera que el emperador no fallecía, sino que era su alma la que abandonaba su cuerpo de manera voluntaria. No obstante, muchos empezaron a dudar de la eficacia de estas técnicas y se comenzaron a buscar otros métodos para obtener longevidad y la inmortalidad.

Entre las varias técnicas que ya existían en el taoísmo primitivo se encuentran la ingestión del pneuma (*qi* 氣), ejercicios respiratorios de toma y recogida de pneuma (*tuna* 吐納), así como la carencia de cereales en la dieta (*duangu* 斷穀) y ejercicios

¹³⁶ *Zhang zhenren jinshi lingsha lun* 張真人金石靈砂論 (Teorías de Zhang el hombre verdadero acerca de la piedra dorada y el cinabrio numinoso, CT 887). En *ZHDZ*, vol. 18, sec. 46, pp. 345-6.

diversos encaminados al cultivo del principio vital. Será a partir de este tipo de técnicas que se desarrollará el campo de la alquimia interna.

En resumen, en esta sección se han presentado dos obras en las que aparecen descritos los inmortales y el mundo que los rodea. Por un lado, en la obra *Zhuangzi* se nos habla por primera vez de la realidad de los inmortales. Ge Hong nos habla de ellos de manera similar, enfatizando sus proezas y hazañas, diferentes a las del resto de los mortales, aun así, los inmortales, no se encuentran en la etapa de desarrollo personal más elevada, sino que serán los *zhenren* 真人 (personas verdaderas). Son ellos quienes cultiven la verdad del Tao, practican la verdadera doctrina y se encuentran en el estadio más alto del cultivo personal.

3.6 La persona verdadera (*zhenren* 真人)

Los *zhenren* 真人, “personas verdaderas”, han alcanzado una realización personal que les permite obtener una percepción más cercana a la verdad de los fenómenos que se suceden. La longevidad en sí no es el objetivo final, sino que se trata de un instrumento para poder culminar la etapa más elevada, la transformación de uno mismo en “la persona verdadera” *zhenren* 真人, y trascender a la muerte, es decir, entrar en el estadio de los inmortales. El investigador de la alquimia taoísta, Xiao Tianshi 蕭天石, lo describe en estos términos:

古之真人,在以超生死為究竟,超世間為三昧¹³⁷

El objetivo final de las personas verdaderas de la antigüedad era trascender a la muerte. Transpasar lo mundanal es simplemente el secreto para alcanzar esta meta.

El hecho de ir más allá del mundo terrenal exige un distanciamiento de la sociedad, condición por la cual surge el ermitaño, un ser que aislado, posiblemente en la montaña, alejado de la realidad social y alimentándose de lo que provee la naturaleza. No en vano el término “persona verdadera”, 真人 *zhenren*, se refiere a quien ha logrado adaptarse a los cambios y los procesos que rigen el cielo y la tierra, además de ser capaz

¹³⁷ *Daojia yangshengxue gaiyao*, p. 1.

de dominar las técnicas de cultivo personal y de respiración para preservar los tres tesoros: la esencia, *jing* 精; la energía, *qi* 氣; y el espíritu, *shen* 神. Así se habla de estos seres en el texto clásico de medicina china *Huangdi neijing* 黃帝內經:

黃帝曰：余聞上古有真人者，提挈天地，把握陰陽，呼吸精氣，獨立守神，肌肉若一，故能壽敝天地，無有終時，此其道生。¹³⁸

El Emperador Amarillo dijo: “He oído que en la antigüedad había personas verdaderas, que lograron adaptarse de manera perfecta a la naturaleza, así como dominar y entender los patrones de cambio del Yin y Yang. Mediante ejercicios respiratorios regulaban la esencia y el pneuma, por ellos mismos custodiaban su espíritu. Sus cuerpos eran un todo integrado, por tanto no envejecían y vivían tanto como la naturaleza, sin principio ni final. Debido a estos logros, [se puede decir que] han alcanzado el Tao”.

Según esta definición, las personas verdaderas son aquellas que cultivan con éxito el Tao. En el taoísmo se utiliza con frecuencia la frase *xiuzhen dedao* 修真得道 (cultivar lo auténtico y alcanzar el Tao), es decir, es una referencia a quienes se convierten en inmortales, *chengxian* 成仙. Veamos a continuación otra definición del término *zhenren* en el *Zhuangzi*, donde se ensalzan primeramente los valores personales de este tipo de seres a un nivel más terrenal:

古之真人，不逆寡，不雄成，不謀士。若然者，過而弗悔，當而不自得也。若然者，登高不慄，入水不濡，入火不熱。是知能登假於道者也若此。¹³⁹

Las personas verdaderas de la antigüedad no iban en contra de la escasez, no les enorgullecía el éxito, no reclutaban adeptos. Una

¹³⁸ *Huangdi neijing suwen yijie* 黃帝內經素問譯解. Taipei: Zhiyuan shuju, 2007, p. 9. De acuerdo con la anotación de Yang Jiewei 楊維傑, la persona verdadera se encuentra en el nivel más elevado a nivel de técnicas y entendimiento del cultivo personal. A este le siguen la “persona perfecta”, *zhiren* 至人, el “sabio”, *shengren* 聖人, y por último, la “persona capaz”, *xianren* 賢人.

¹³⁹ *NHZJa*, p. 136.

persona así, podía errar y no avergonzarse, acertar y no enorgullecerse. De esta forma, ascendía a lo alto y no temblaba; se sumergía en el agua y no se mojaba; se metía en el fuego y no sentían calor. De esta manera, con su sabiduría podían remontarse hasta las alturas del Tao.

El término *zhenren* fue acuñado por el taoísmo para designar a aquellos que se encontraban a un nivel superior en relación al inmortal (*xianren* 仙人). La distinción entre niveles de inmortales aparece explicada en la obra *Ziyang zhenren neizhuan* 紫陽真人內傳 (*Biografía interna de la persona verdadera del Yang púrpura*, CT 303), donde se explica que existen inmortales de categoría superior, media e inferior¹⁴⁰.

La persona verdadera en el *Zhuangzi* no aparece en tantas ocasiones como el término *shenren* 神人. De hecho, algunos autores consideran que Zhuang Zi no menciona este concepto en su obra y defienden que se trata de una incorporación posterior¹⁴¹. La razón que se propone es que la persona verdadera cultiva su cuerpo, pero Zhuang Zi enfatiza el cultivo espiritual, el logro de la inmortalidad y la idea de trascender a este mundo. Si bien es cierto que los seres transcendentales buscan la inmortalidad, esto se consigue a través de la longevidad, y la condición básica para obtenerla es el cultivo personal y la nutrición del principio vital, por lo tanto, el concepto de persona verdadera no sería ajeno a *Zhuangzi*, pese a no ser tan frecuente como el de ser transcendental. En el siguiente párrafo en el mismo capítulo de *Zhuangzi* se describen algunas de las prácticas de las personas verdaderas:

古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，眾人之息以喉。屈服者，其嗑言若哇；其耆欲深者，其天機淺。¹⁴²

Las personas verdaderas de la antigüedad, al dormir no soñaban, y despiertos nada les preocupaba. Su comida no era agradable. Su respiración era profunda. Las personas verdaderas respiraban con los

¹⁴⁰ En *ZHDZ*, vol. 46, sec. 10, p. 191c.

¹⁴¹ Consultar Wu Jing 吳晶 *Zhuangzi Da zongshi zhenren zhi bianxi* 莊子大宗師真人之辨析. Zhejiang haiyang xueyuan xuebao 浙江海洋學院學報, 2005, 22, vol. 1.

talones. La gente común respira mediante la garganta, y cuando han sufrido alguna injusticia se les atragantan las palabras. Sus caprichos y sus apetitos son hondos, pero su conocimiento sobre los secretos y el porvenir que dicta el Cielo es muy superficial.

En esta sección se presentan características de la vida diaria de los inmortales. Se habla de actividades cotidianas, aunque siempre ensalzando las proezas de estos seres, y posteriormente se introduce el concepto de la respiración con los talones, *zhong xi* 踵息. Los comentaristas coinciden en que se trata de una alusión a ejercicios respiratorios para movilizar el pneuma a través del cuerpo, pero el investigador japonés Ishida Kenji 石田憲 demostró que es en realidad uno de los cuatro tipos de técnicas respiratorias de la antigüedad: a través de la piel, por la nariz y la boca, a través de la garganta y mediante los talones¹⁴³. Así pues, el estudio de Ishida confirma que se trata de una técnica respiratoria para expandir el pneuma a través del cuerpo del practicante¹⁴⁴, lo cual es indicativo de la importancia de estas prácticas y de su relación con el proceso alquímico.

Otros comentaristas también han aportado explicaciones similares. Entre ellos, Guo Xiang 郭象 (251-312 e. c.) indica que es una referencia a la respiración profunda, pero no da más datos. En la dinastía Tang 唐 (618-907), Cheng Xuanying 程玄英 (601-690) comenta que se refiere al pneuma que se introduce en el cuerpo a través de los pies. Por otra parte, en la Song 宋 (906-1279) Wang Shuzhi 王叔之 anota que la respiración comienza en los talones, y se introduce en el cuerpo de forma lenta y profunda.

Pero la explicación más precisa la encontramos en el texto *Xingming guizhi* 性命圭旨 (*Doctrinas exhortativas sobre la naturaleza humana y la longevidad*), un manual taoísta dedicado a prácticas de *neidan*. De autor desconocido, apareció a mediados de la

¹⁴² NHZJa, p. 137

¹⁴³ Consultar Ishida Kenji 石田憲司. “Shōsoku kō” 踵息考 [Estudio acerca de “respiración a través de los talones”]. En Sakade Yoshinobu, 80-115. Sakade Yoshinobu Sensei Taikyu Kinen Ronshu Kanko kai 坂出祥伸先生退休記念論集刊行會 ed., Chugoku shiso ni okeru shintai shizen shinko : Sakade Yoshinobu sensei taikyu kinen ronshu 中國思想における身體・自然・信仰：坂出祥伸先生退休記念論集 (Body, Nature and Belief in Chinese Thought: Essays in Commemoration of the Retirement of Professor Sakade Yoshinobu). Tokyo: Tōhō shoten, 2004..

¹⁴⁴ Cfr. Ishida Kenji, p. 80.

dinastía Ming (1368-1644), y aporta explicaciones muy claras a muchos términos de difícil comprensión de la alquimia taoísta. A continuación sigue la explicación a la respiración de los *zhenren* 真人:

一切常人呼吸，皆隨咽喉而下，至中脘而回，不能與祖氣相連，如魚飲水，而口進腮出，即莊子所謂眾人之息以喉是也。若是至人呼吸，直貫明堂而上至夾脊，而流入命門，得與祖氣相連，如磁吸鐵，而同相親，即莊子所謂真人之息以踵是也。踵者，真息深深之意。¹⁴⁵

La gente común siempre respira a través de la garganta y desciende desde ahí, llega hasta la región epigástrica y después vuelve. [De esta manera] no es posible conectar su respiración con el pneuma ancestral. Sucede como el pez que bebe agua: entra por la boca y sale por las branquia. A esto se refiere Zhuang Zi cuando dice que las personas comunes respirar por la garganta. Por otro lado, la respiración de las personas elevadas pasa por la Sala Brillante,¹⁴⁶ sube por la Pinza Espinal,¹⁴⁷ continúa por la Puerta de la Vida¹⁴⁸ y ahí se conecta con el pneuma ancestral. Es como un imán que atrae al hierro, como cuando se unen cosas de la misma clase. Esto es lo que quiso decir Zhuang Zi con la frase “el hombre verdadero respira con los talones”. El término “talón” quiere decir que la respiración es verdaderamente profunda.

¹⁴⁵ *Xinyi xingming guizhi* 新譯性命圭旨. Taipei: Sanmin chubanshe, 2005, p. 183.

¹⁴⁶ El término “sala brillante” traduce a *mingtang* 明堂. En la concepción taoísta es una región específica en el cuerpo. Se sitúa en diversos lugares, según autores: entre los ojos en el interior, debajo de la garganta, en los pulmones, en el campo de cinabrio central (cerca del esternón), en la nariz o en su interior, etcétera.

¹⁴⁷ La “pinza espinal” es la traducción de *jiaji* 夾脊. Es una región situada en el centro de la región dorsal. El pneuma se estanca en esa zona con facilidad, de ahí que también sea una de las tres barreras (*sanguan* 三關). Las otras dos son el *weiliu* 尾閭 (cóccix) y el *yuzhen* 玉枕 (bajo el hueso occipital del cráneo; lit. “almohada de jade”).

¹⁴⁸ La “puerta de la vida” traduce a *mingmen* 命門. Es la zona que se encuentra justo entre los riñones, a la misma altura que el ombligo, en la zona lumbar.

En esta explicación queda claro que la respiración de las personas verdaderas está sujeta a unas reglas bien definidas. La práctica está encaminada a obtener longevidad mediante el cultivo del cuerpo, una idea que sin duda no estaría en contra de los principios acuñados por Zhuang Zi sobre el cultivo y el desarrollo espiritual.

4 Sobre la traducción de algunos términos empleados

Al trabajar con textos en chino relacionados con la tradición del *neidan* encontramos diferencias de significado en algunos términos. Por ejemplo, en las prácticas de meditación, en visualizaciones o en ejercicios respiratorios se utilizan metáforas y símbolos para referirse a partes del cuerpo o imágenes que se deben buscar durante la práctica. En estos casos se ha realizado una explicación del alcance simbólico del término en cuestión y se ha traducido literalmente.

Los sinogramas más repetidos a lo largo de este estudio son *jing* 精 (esencia), *qi* 氣 (pneuma o soplo vital) y *shen* 神 (espíritu). Estas tres traducciones, sin bien son aproximadas, ya que en la cultura occidental el alcance de estos conceptos difiere de la concepción china, se deben leer teniendo en cuenta que abarcan diversos ámbitos, dependiendo del periodo histórico en el que nos encontremos y si se refieren al cuerpo humano o a una noción espiritual relacionada con la meditación y las prácticas alquímicas.

También son de gran relevancia los términos *dao* 道 y *de* 德, al ser dos de los principios fundamentales acuñados en el *Daodejing*, el *Zhuangzi*, o incluso en un texto anterior a ambos, el *Neiye*. A continuación se explican los principios que se han seguido para traducir cada uno de ellos en este estudio.

4.1 *Jing* 精: esencia

El carácter *jing* 精, que en su origen significaba arroz refinado, aparece traducido en todo momento como “esencia”. En medicina china está relacionado con la energía sexual, con el semen en los varones y con la menstruación en las mujeres¹⁴⁹, mientras que en cosmogonía taoísta se refiere a la fuente de vida que se alberga en el Tao, y en el cuerpo humano es la energía que nutre nuestro cuerpo procedente

¹⁴⁹ Robinet, Isabelle. “*Jing, qi et shen*”. En *Revue française d’acupuncture* 43 (1985), pp. 27-36.

principalmente de los alimentos. Esta última definición está relacionada con el *neidan*, donde en la primera fase del proceso alquímico el *jing* o la esencia asciende desde el perineo hasta la fontanela y posteriormente desciende de nuevo hasta el perineo hasta completar un ciclo completo¹⁵⁰. Este será el significado principal que conlleva el término “esencia” a lo largo de este estudio.

4.2 Qi 氣/炁: pneuma

En esta investigación se ha utilizado la traducción de “pneuma” para el sinograma *qi* 氣, aunque otras traducciones como “hálito”, “soplo vital” o “energía vital” son igualmente válidas. El sinograma *qi* 氣 en su origen era una representación gráfica del vapor de las nubes. En medicina china se refiere a una sustancia que compone el organismo y que se encuentra en todos los seres animados. En la tradición *neidan* se relaciona con la segunda etapa del proceso alquímico, en la que la esencia se transforma en pneuma. Cuando se refiere a la fusión entre el *shen* (espíritu) y el *jing* (esencia) se utiliza el sinograma 炁, pronunciado también *qi*. En este estudio aparece únicamente en contadas ocasiones y también he optado por traducirlo como pneuma. Además, en los estudios sobre el taoísmo recientes también se utiliza la traducción de pneuma para referirse al *qi*, de ahí que se haya optado por seguir esta tendencia ya presente en el ámbito académico¹⁵¹.

La traducción de pneuma puede presentar confusión para el lector occidental al tratarse de un concepto griego que aparece con frecuencia en la filosofía europea. El término pneuma es sinónimo de respiración, y en griego se equipara al aire y a la respiración del cosmos¹⁵². En el cuerpo se corresponde con una sustancia que se contrae y se expande y proporciona vitalidad a todos los animales. En la medicina china el *qi* también se relaciona con el principio vital de los seres, aunque no coinciden en el lugar

¹⁵⁰ Este ciclo se conoce en jerga taoísta como *xiao zhoutian* 小周天 (Círculo celestial menor). El objetivo del mismo es conservar la esencia (*jing*) y transformarla en pneuma (*qi*). Esta etapa corresponde a la primera fase del proceso alquímico en *neidan*. En la segunda fase se transforma el pneuma (*qi*) en espíritu (*shen*). Ver Despeux, Catherine. *Taoïsme et corps humain: Le xiuzhen tu*. París: Guy Trédaniel, 1994, pp. 168-9.

¹⁵¹ Ver *The Encyclopedia of Taoism*, vol. 1, pp. 562-4.

¹⁵² Cfr. Craven Nussbaum, Martha. *Aristotle's De motu Animalium*. Nueva Jersey: Princeton, 1978, pp. 145-6.

donde se alberga el pneuma. Para Aristóteles está localizado cerca del corazón, mientras que en alquimia interior se almacena en el *dantian* 丹田 (campo de cinabrio), situado en la zona pélvica, desde donde se transmite al resto del cuerpo.

En el estoicismo posterior (s. I y II e. c.) se divide a la realidad en materia y razón. En el siglo III a. e. c. el estoico Crisipo de Soli (ca. 281-208) explica el pneuma como el vehículo del *logos* en materia que se encuentra en animales y en el mundo fenoménico¹⁵³. Por otro lado, algunos autores relacionan que el concepto de *qi* 氣 con el *arjé* o *arché* (ἀρχή)¹⁵⁴, término griego que en cosmogonía indica el origen último de todos los fenómenos. El pneuma sería un tipo de *arché*, por lo tanto, es posible utilizar esta traducción para referirse a una de las diversas connotaciones que conlleva el sinograma.

A pesar de utilizar el término pneuma y de encontrar correspondencias entre el *qi* y este concepto, la realidad es que estamos ante dos corrientes de pensamiento que han evolucionado de forma diferente. Es decir, optar por una traducción u otra tiene como objetivo hacer la lectura accesible al lector occidental, pero siempre hemos de ser conscientes de la diferencias entre ambas tradiciones.

En un estudio de Libbrecht en el que analiza los conceptos de *prana*, *pneuma* y *qi*, el autor concluye que la similitud entre estos es únicamente viable en el periodo inicial¹⁵⁵. En los periodos clásicos correspondientes a las tradiciones filosóficas del hinduismo, la grecolatina y el taoísmo estos términos cobran un sentido diferente, y son prácticamente incomparables. Si bien es cierto que el desarrollo histórico de las tres tradiciones presenta divergencias importantes, el uso de términos como “soplo”, “energía”, “aliento”, entre otros, también supone un compromiso entre la visión occidental y oriental del mundo y no representa exactamente la misma realidad.

¹⁵³ Sedley, David. “Stoic Physics and Metaphysics”. En Algra, Keimpre. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 389.

¹⁵⁴ Chambers Guthrie, William Keith ed. *A History of Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, vol 6, 1990, pp. 55, 77. Sobre la traducción de *qi* como *arché* ver también Yang Rubin 楊儒賓 (Robert Neville) ed. *Zhongguo gudai qi de tezhi* 中國古代氣的特質. Taipei: Juliu, 1993, p. 161.

¹⁵⁵ Libbrecht, U. “Prana-pneuma-ch’i”, pp. 42-62, esp. pp. 60-2. En W.L. Idema y E. Zürcher, eds. *Thought and law in Qin and Han China: studies dedicated to Anthony Hulsewé on the occasion of his eightieth birthday*. Leiden: E.J. Brill, 1990.

En los estudios donde aparece el sinograma *qi* 氣 algunos autores han optado por dejar la romanización del carácter chino tal cual—*qi* (en *pinyin*) o *ch'i* (en el sistema Wade-Giles)—mientras que otros proponen utilizar “energía” o términos similares. Para la investigadora Anne Cheng, el *qi* no es el soplo que anima a los seres vivos, sino el principio de realidad único que da forma a todos los fenómenos¹⁵⁶. Cheng habla del *qi* como el “soplo vital”, pero prefiere no traducirlo. En la obra de referencia *The Encyclopedia of Taoism* publicada en 2008 en la mayoría de las definiciones se emplea el término *pneuma* para referirse al *qi* 氣¹⁵⁷. Esta tendencia entre los estudiosos del taoísmo, además de la similitud histórica de ambos conceptos, han sido pues las dos razones principales de la elección de *pneuma* como equivalente del término *qi*.

4.3 *Shen* 神: espíritu

El término *shen* 神 se ha traducido por “espíritu”, basándome principalmente en las traducciones y en las investigaciones sobre el taoísmo. Al ser un concepto de uso relativamente común en Occidente debido a su relación con la religión cristiana, es importante aclarar que no se debe confundir con el espíritu aristotélico, ni con el espíritu de la religión cristiana. En la tradición de alquimia interior taoísta el espíritu (*shen*) se refiere a la última etapa del proceso alquímico y también representa el elemento fuego, que se fusiona con el agua, la cual a su vez está representada por la esencia (*jing*).

El espíritu también está relacionado con la capacidad cognitiva y la visualización. Así, en la práctica de ejercicios respiratorios se busca que el espíritu controle la respiración y el movimiento del *qi* por el cuerpo. Por último, en cosmología taoísta el término *shen* también se refiere a todo aquello que se encuentra en el cosmos pero carece de aspecto material¹⁵⁸. En esta categoría se incluyen espíritus y deidades, además del pensamiento.

4.4 *Dao* 道: Tao

A pesar de ser un término conocido en Occidente es posiblemente uno de los más complicados de explicar y, por tanto, de traducir. Su significado original está relacionado con un “camino”, de ahí que muchos hayan utilizado este término para

¹⁵⁶ Cheng, Anne ed. *Historia de pensamiento chino*. Barcelona: Bellaterra, 2003, p. 35.

¹⁵⁷ Pregadio, Fabrizio ed. *The Encyclopedia of Taoism*. Londres: Routledge, 2008.

¹⁵⁸ Cfr. Despeux, Catherine. “*Jing, qi shen*”. En *The Encyclopedia of Taoism*, vol 1, p. 562-5.

traducirlo¹⁵⁹. En el aspecto filosófico no se corresponde con las ideas de lo absoluto en el pensamiento occidental, y ya la primera frase del *Daodejing* nos indica que se trata de algo que no puede ser expresado con la palabra. Definirlo lo limita, y es por ello que en esta investigación se ha optado por dejarlo sin traducir utilizando el término españolizado “Tao” en mayúsculas, frente a la romanización en *pinyin*, *dao*¹⁶⁰.

En la tradición alquímica taoísta el Tao se refiere a las fuerzas vitales que se deben obtener para cultivar la salud y alcanzar longevidad. Esta definición la encontramos en el *Neiye* 內業¹⁶¹, uno de los textos, junto con uno de los textos originarios del taoísmo, el *Daodejing*. El Tao también tiene un componente religioso y espiritual, que guarda relación con el proceso alquímico interior de transcendencia y transformación personal, un aspecto al que se aludirá con frecuencia a lo largo de este estudio. Por otro lado, también se equipara en ocasiones al *logos* griego, que en un principio significaba “una opinión”, “palabra”, “discurso”, “razón”, y posteriormente se convirtió en un término filosófico a partir de Heráclito (ca. 535-475 a. e. c.), que lo empleó para referirse al orden y al conocimiento¹⁶². En chino clásico, por ejemplo, se emplea con el significado de “hablar”, y en otros contextos aparece con los distintos sentidos expuestos anteriormente.

4.5 De 德: Poder interior¹⁶³

La traducción del término *de* 德 como “poder interior” está relacionada con el papel que juega este concepto en la práctica de la alquimia interior taoísta. Esta idea está presente en el primer capítulo del *Neiye*, donde se explica que la esencia (*jing* 精) es lo que genera todas las cosas¹⁶⁴. Más adelante, en el capítulo once se indica que si el

¹⁵⁹ Por ejemplo, el trabajo representativo de Arthur Waley titulado *The Way and Its Power: Lao Tzu's Tao Te Ching and Its Place in Chinese Thought*. Nueva York: Grove Press, 1994.

¹⁶⁰ El *Diccionario de la RAE* no incluye el término “Tao”, pero sí ha incorporado ya la entrada “taoísmo”.

¹⁶¹ Por ejemplo, en el primero y cuarto verso de esta obra se habla del Tao como aquello que abastece al cuerpo de la esencia vital. Ver *Original Tao*, pp. 52-3.

¹⁶² Ver el análisis de Elorduy, Carmelo 1967, pp. 32-45.

¹⁶³ Este término aparece traducido a lo largo del estudio y no se emplea la romanización “Te” para evitar confusión con otras palabras de la lengua española que presentan una grafía similar (*te* y *té*).

¹⁶⁴ Roth, Harold 1999, pp. 46-7.

cuerpo no está centrado no vendrá el poder interior (*de* 德)¹⁶⁵. Por otro lado, en el *Daodejing* se explica en el capítulo 21 que en el interior del Tao hay esencia y es muy verdadera¹⁶⁶, y el *Neiye* dice en la sección 2 que desarrollar el poder interior (*de* 德) se debe realizar a través de la intención (*yi* 意)¹⁶⁷. Por tanto, la consecución del *de* 德 está relacionada con la intención y la esencia, que son a su vez intrínsecas al Tao. Cuando se desarrolla este poder interior, se obtiene la sabiduría y el adepto se aproxima al Tao, de ahí que algunos autores lo hayan traducido como “virtud”¹⁶⁸. En este estudio, no obstante, se ha traducido como “poder interior” debido a su mayor vinculación con prácticas alquímicas.

¹⁶⁵ Ibidem, pp. 66-7.

¹⁶⁶ DDJ, pp. 85-7.

¹⁶⁷ Roth 1998, pp. 48-9.

¹⁶⁸ Vease, por ejemplo, la traducción de Arthur Waley.

CAPÍTULO II

IDEAS PRECURSORAS DEL *YANGSHENG* (CULTIVO PERSONAL) EN EL PERÍODO DE LOS REINOS COMBATIENTES

Los textos analizados en este capítulo se formaron durante el periodo de los Reinos Combatientes (403-221 a. e. c.). En primer lugar se presenta una inscripción de finales de este periodo que trata sobre ofrendas a los antepasados y que está relacionada directamente con cuestiones de salud y rituales religiosos. Posteriormente, dicha inscripción se relaciona sintáctica y temáticamente con el escrito más antiguo sobre el movimiento del pneuma por el cuerpo, para posteriormente realizar un análisis de los temas del cultivo personal recurrentes en el *Daodejing* y su relación con el *Neiye*. En la última parte se relaciona la temática de la versión más antigua del *Daodejing* con el cultivo personal y la tradición *neidan*, y se explica la influencia de la Corte en la edición de este escrito.

1. Introducción

“Si no comprendes la vida, ¿cómo pretendes entender la muerte?”

Las Analectas, 11.

La vida y la muerte son dos de los temas más recurrentes en la literatura china antigua. No en vano, esta famosa frase atribuida a Confucio nos lleva a pensar que para él la vida y los rituales que se deben realizar durante nuestra estancia en ella son más relevantes que la muerte. La muerte en sí se ve como una prolongación de la vida, y sólo habrá esperanza mientras ésta exista, de ahí la importancia que se le atribuye a este concepto.¹⁶⁹

¹⁶⁹ S. Kierkegaard. *The Sickness unto Death*. Princeton: Princeton University Press, 1983, p 144. He llegado a esta referencia a través del artículo de Yu Ying-shih “Life and immortality in the mind of Han China”. En *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 25 (1964 - 1965), p. 80. Yu considera que esta relación entre la vida y la muerte es la que lleva a los pensadores de la época a iniciar movimientos y prácticas relacionadas estrechamente con la vida y la inmortalidad. En este contexto aparecerán los conceptos de nutrir la vida y cultivar el principio vital. Todos ellos encaminados a satisfacer las necesidades de los miembros de la corte quienes, en definitiva, eran los encargados de apadrinar a estos pensadores.

El concepto de vida ocupaba un espacio de suma importancia en la mente de los pensadores del periodo de los Reinos Combatientes (476-221 a. e. c.)¹⁷⁰. El término *sheng* 生 (vida) aparecerá con frecuencia en inscripciones de bronce del periodo Zhou (1045 a. e. c.-256 a. e. c.) así como en escritos filosóficos¹⁷¹. La mayoría de los utensilios de bronce donde encontramos inscripciones son de contenido adivinatorio. Los textos son principalmente respuestas a preguntas planteadas por el emperador o los altos cargos de la sociedad acerca de la salud de alguno de sus miembros, o bien sobre la elección de un día determinado para llevar a cabo una operación militar o un acto social. Son prácticas relacionadas con la vida y la protección de la misma, de ahí las múltiples apariciones de este concepto.

La conceptualización de la vida era además el punto de partida de cada una de las escuelas de pensamiento y el tratamiento del mismo también suponía un punto de divergencia entre ellas. En otras palabras, el eje temático que diferenciaba a los diferentes sistemas que forjaron las bases de la civilización china era el concepto de la vida y, naturalmente, la interpretación y la importancia que se le concedía era igualmente dispar.

Durante el periodo de los Reinos Combatientes encontramos una serie de textos que giran en torno al cultivo personal. En este campo se engloban prácticas de meditación, técnicas respiratorias, dietética y todo tipo de prácticas encaminadas a la consecución de la longevidad. En ellos estarían las bases del *neidan* o alquimia interior, cuyo origen histórico no está registrado formalmente en ningún documento.

El hecho de que sea una temática recurrente en textos de diversa índole es indicativo de la importancia que tenían las distintas técnicas de cultivo personal para las clases gobernantes y la nobleza. Éstos eran los principales receptores de los textos y es natural encontrar textos con contenidos que sirvan de ayuda al lector. En muchos casos incluso eran los mecenas de los propios autores, que debían tratar temas relacionados tanto con el gobierno de la nación como el cuidado del cuerpo.

El cultivo personal no sólo tiene un componente físico, sino que también habría que nutrir el lado espiritual. En un primer periodo estaría relacionado con los rituales

¹⁷⁰ Es el periodo en el que florecen las escuelas de pensamiento y se forjan las bases del patrón ideológico de la civilización china, de ahí que sea el periodo central de los textos principales analizados en este estudio.

religiosos y con la adoración de espíritus y dioses, con el objetivo final de recuperar la salud debido a una enfermedad desconocida. Este es precisamente el tema del texto a continuación, donde comienza a notarse una relación entre prácticas religiosas y la conservación de la salud y la longevidad, indicios de que la tradición alquímica ya comienza a tomar forma.

2. El cultivo espiritual en *La tabla de jade sobre la recuperación de Yin*

El texto de esta sección tiene por título *Qin Yin shoubing yuban* 秦駟壽病玉版 (Tabla de jade [acerca de] la recuperación de la salud [por parte de] Yin del estado de Qin). Este texto, encontrado en la montaña Hua 華山 grabado en jade negro, se hizo público en una obra del investigador Li Ling 李零 en el año 2000¹⁷². El hallazgo carecía de encabezado alguno y se le tituló según el tema de la inscripción. La obra representa un descubrimiento importante para entender prácticas y rituales de la época, ya que contextualiza el culto de las deidades en la China antigua en relación con la salud y el cultivo personal.

En cuanto a la datación, en el texto se explica que es invierno, tras la desaparición de la dinastía Zhou (1050-256 a. e. c.). El estado de Qin 秦 conquistó a los Zhou entre 256 y 249 a. e. c., por tanto, la inscripción se hubo de tallar después de que la conquista terminara, es decir, a mediados del siglo III a. e. c. Yin 駟 relata cómo se recuperó de su enfermedad tras un periodo difícil debido a una dolencia desconocida que parecía incurable¹⁷³. Finalmente, logró curarse tras ir a la montaña Hua a adorar a los espíritus y buscar perdón

Debido al mal estado de conservación de los materiales donde se encontraba inscrito el texto, hay una serie de caracteres cuya identificación y edición ha resultado

¹⁷¹ Para un estudio sobre las vasijas de bronce de este periodo consultar Shaughnessy, Edward. L. *Sources of Western Zhou history: inscribed bronze vessels*. University of California Press, 1991.

¹⁷² Li Ling 李零, “*Rushan yu chu sai*” 入山與出塞. En *Wenwu* 2 (2000), pp. 87-95.

¹⁷³ Algunos autores consideran que Yin 駟 es un error, y debería decir Si 駟. Si fuera así, el protagonista de la inscripción sería el rey Hui Wen 惠文 de los Qin (r. 337-331 a. e. c.), cuyo nombre de pila era Yingsi 嬴駟. Consultar Hou Naifeng 侯乃峰 “*Qin Yin shou bing yuban mingwen jijie*” 秦駟壽病玉版銘文集解. Shaanxi: Wenbo 文博 (Relics and Museology), 2005, vol. 6, pp. 69-75.

imposible. Por ello, en la transliteración de los textos chinos se ha utilizado el símbolo □ para representar una laguna gráfica del texto original en las tablillas de bambú o en la pieza de jade. La traducción de los textos se ha realizado de la forma más literal posible, no obstante, en algunos casos se ha recurrido a los corchetes para añadir palabras o frases que ayuden a entender el texto y conseguir una lectura coherente a nivel gramatical¹⁷⁴:

有秦曾孫子小子駟曰

El descendiente menor del biznieto [del estado de] Qin, [de nombre]

Yin dijo:

孟冬十月, 厥氣敗凋¹⁷⁵

A comienzos del invierno, en el décimo mes, al estar falto de pneuma y sentirme decaído y marchitado,

余身遭病, 為我感憂

Mi cuerpo cayó enfermo, provocándome [un estado de] ansiedad y depresión.

輾轉反側, 無間無瘳

[En la cama] doy vueltas continuamente, [al verme] incapaz de encontrar una cura¹⁷⁶.

¹⁷⁴ He seguido la transcripción que aparece en la obra *Rushan yu chumu*, p. 89-90. En la primera parte de este artículo se presenta una breve introducción acerca de la tabla de jade, así como una descripción del significado de la misma. Para un análisis de la inscripción, consultar Li Ling 李零, “Qin Yin Daobing yuban de yanjiu” 秦駟禱病玉版的研究. En *Guoxue yanjiu*, vol. 6 (1999), pp. 525-47.

¹⁷⁵ El carácter de *qi* 氣 se ha traducido como “pneuma”. Entre sus múltiples interpretaciones están, “soplo vital”, “energía primordial”, “vapor”, “aliento vital”, etc. En algunos contextos también se refiere a la función de un órgano determinado.

¹⁷⁶ La primera parte de este verso recuerda una línea del poema titulado *Guanju* 關雎 (Águila pescadora), perteneciente al *Shijing* 詩經. Dicho poema trata de la imposibilidad de conseguir el amor de una doncella. La voz del poeta describe un tono de desesperación debido al pensar constante en esta dama, y le hace “dar vueltas continuamente”. Para una traducción del poema, consultar la obra de Owen, Stephen. *An anthology of Chinese poetry*. Nueva York: Norton, 1996, pp. 30-1. El uso en la inscripción tiene el mismo significado de desesperación mental, no obstante, en nuestro caso se refiere a un dolor físico debido a una enfermedad, y no a cuestiones amorosas. Esta alusión,

眾人弗知, 余亦弗知, 而靡有□休¹⁷⁷

La gente es incapaz de saber [la causa de mi enfermedad]. Yo también la ignoro, y soy incapaz de ... descansar.¹⁷⁸

吾窮而無奈之何, 詠嘆憂愁

Me siento agotado y no hay nada que pueda hacer. Suspiro, inmerso en preocupación y angustia.

En esta primera sección, después de la presentación de Yin, la lectura nos sitúa a comienzos del invierno. Posteriormente, sigue una descripción acerca de su estado, con un lenguaje cargado de alusiones a otros textos—el término *jueqi* 厥氣, “falta de pneuma”, es precisamente el título del capítulo treinta y siete del *Huangdi Neijing* 黃帝內經, donde indica escasez de energía y debilidad en el organismo debido a una circulación desequilibrada del pneuma o *qi* 氣¹⁷⁹. Uno de los comentaristas más destacados de este texto, Wang Bing 王冰 (710-804), lo interpreta de esta manera:

sumado a las rimas de los primeros versos a imitación del *Shijing* (versos de cuatro caracteres), deja entrever el elevado bagaje literario del autor de la inscripción.

¹⁷⁷ El sinograma 靡, CA **mia* / *mi* (CA es la abreviatura de “chino antiguo”), funciona como negativa del verbo *you* 有. Se trata de un uso poco común, que aparece en tres ocasiones en el *Shujing* 書經 (*Clásico de Documentos*), una en *Lunyu* 論語 (*Las Analectas*), dos veces en *Mengzi* 孟子 (*Mencio*) y en el *Zuozhuan* 左傳 sólo aparece en citas. La excepción está en el *Shijing* (*Clásico de las odas*), donde aparece en setenta ocasiones y se interpreta como el homólogo negativo del verbo “actuar, ser, hacer” (*wei* 爲). Para un estudio de esta partícula negativa, consultar Mulder, J.W.F. “On the morphology of the negatives in Archaic Chinese”. En *T'oung Pao*, vol 48 (1959), pp. 264-66.

¹⁷⁸ En lo que respecta al contenido, la laguna al final de esta línea no nos obstaculiza la comprensión del tono pesimista del texto. La implicación es que Yin es incapaz de encontrar la calma interior y no puede descansar debido a su enfermedad.

¹⁷⁹ El capítulo se titula *qijue lun* 氣厥論 (Tratado sobre la escasez de pneuma). Ver Yang Weijie 楊維傑 ed. *Huangdi neijing suwen yijie* 黃帝內經素問譯解 (Explicación e interpretación del Clásico del emperador Amarillo). Taipei: Zhiyuan shuju, 2007, pp. 290-4.

厥氣，氣逆者¹⁸⁰

El término *jueqi* (escasez de pneuma) se refiere al [movimiento] del pneuma en contra de su curso natural

A nivel formal en la inscripción es importante destacar también el patrón de rima en versos de cuatro caracteres, que a su vez se asemejan a la estructura poética utilizada en el *Shijing* 詩經 (*Clásico de las Odas*). Todos los caracteres finales de las primeras líneas (凋, 憂, 瘳, 休, 愁) pertenecen a la categoría *you* 幽, con la terminación en “u” o “iw-jiw”¹⁸¹, además de estar todas incluidas dentro del llamado tono “nivelado” (*ping* 平), un sonido relativamente largo en comparación con los otros tres tonos: *shang* 上, “de subida”; *qu* 去 “de caída”, y *ru* 入 “de entrada”¹⁸². Este patrón rítmico, no obstante, no continúa en el resto de la inscripción:

周世既沒，典法散亡。

La dinastía Zhou ya no existe. Su canon y sus leyes han sido abolidas y han desaparecido¹⁸³.

惴惴小子，欲事天地，四極，三光，山川，神祇，五祀，先祖，而不得厥方

¹⁸⁰ *Huangdi Neijing Suwen Yijie* 黃帝內經素問譯解 (Traducción y explicación de la sección Preguntas Sencillas dentro del Clásico Interno del Emperador Amarillo). Yang Weijie ed. (Taipei: Zhiyuan, 2007), libro 10, pp. 96-7.

¹⁸¹ Para las categorías de rima me baso en las reconstrucciones recogidas en Wang Li 王力 ed. *Gu Hanyu zidian* 古漢語字典. Beijing: Zhonghua shuju, 2000.

¹⁸² Liu, James J.Y. *The art of Chinese poetry*. Londres: Kegan Paul, 1962, p. 21.

¹⁸³ Esta frase aporta información sobre la época histórica. Como monarca de los Qin, Yin expresa su lamento ante el cambio de poder. Tradicionalmente se ha visto el cambio de poder de los Zhou al estado de Qin como algo natural, y la unificación imperial se ha tomado como un punto de inflexión en la historia de China antigua. Cfr. Pines, Yuri. “The Question of Interpretation: Qin History in Light of New Epigraphic Sources”. En *Early China* 29 (2004), pp. 1-44. En este artículo, Pines analiza el difícil y contradictorio proceso por el que atravesó el estado de Qin antes de la unificación imperial en 221 a. e. c. Las reformas trajeron consigo cambios socio-políticos y culturales, expandiendo aún más las diferencias entre Qin y Zhou, de ahí el tono nostálgico de la inscripción.

[Soy] un niño nervioso y temeroso, que desea servir a la naturaleza, a los cuatro polos, a los tres rayos, a las montañas y los ríos, a las deidades [de Cielo y Tierra], a las cinco adoraciones y a los antepasados, pero soy incapaz de obtener la fórmula para mi [dolencia].

El término *tiandi* 天地 se refiere a todo aquello entre el Cielo y la Tierra, de ahí que se haya traducido como “naturaleza”. El objetivo del autor sería recalcar que está dispuesto a servir a todas las deidades, muchas de las que menciona posteriormente. Los “cuatro polos” son el Este, Sur, Oeste y Norte; los tres rayos representan la luz procedente del Sol, la Luna y las estrellas, también considerados como objetos de adoración. El término *shenzhi* 神祇 se ha traducido como “deidades”, y se refiere a los distintos dioses, tanto del cielo como de la tierra, entre los que encontramos a Taiyi 太壹 y Du Xing 杜陞, que serán mencionados a continuación en el texto.

Las “cinco adoraciones” (*wuji* 五祀) es un término muy repetido en el *Liji* 禮記 (*Libro de los Ritos*), una colección de tratados sobre las reglas de propiedad y los ritos de ceremonia. En la segunda parte de la sección *Quli xia* 曲禮下 (Canciones para rituales) se describen las ordenanzas para el ofrecimiento de sacrificios establecidos para el Hijo del Cielo (*tianzi* 天子), los señores feudales (*zhuhou* 諸侯), y los letrados (*shi* 士). En este capítulo aparece una frase muy similar al de la inscripción en cuestión:

天子祭天地, 四方, 祭山川, 祭五祀, 歲遍。¹⁸⁴

El Hijo del Cielo (el emperador) muestra sus respetos a Cielo y Tierra (la naturaleza), los cuatro puntos cardinales (*sifang* 四方 “cuatro polos”), la montañas y los ríos, las cinco adoraciones y las estaciones, durante todo el año.

Las “cinco adoraciones” se encuentran explicadas en la sección 23 del mismo texto, titulada *jifa* 祭法 (Canon expiatorio). En ella aparece de manera ordenada una descripción de las cinco adoraciones para las distintas clases:

¹⁸⁴ Ruan Yuan 阮元, ed. *Shisan jing zhushu* 十三經注疏. Taipei: Yiwen, 1965, vol. 2, p. 96.

王為群姓立七祀: 曰司命, 曰中霤, 曰國門, 曰國行, 曰泰厲, 曰戶, 曰灶. 王自為立七祀. 諸侯為國立五祀, 曰司命, 曰中霤, 曰國門, 曰國行, 曰公厲. 諸侯自為立五祀.¹⁸⁵

El rey impone siete adoraciones en el pueblo y en sí mismo. Se denominan: gestión del destino, la casa media, las puertas estatales, la conducta estatal, la rigurosidad del reino de Qin, las puertas y la cocina. Los señores feudales establecen cinco adoraciones para el reino y para ellos mismos,. Se denominan: control de la vida, la casa media, las puertas estatales, la conducta estatal y la rigurosidad pública.

Así pues, de acuerdo con estos dos pasajes anteriores, podemos afirmar que el supuesto autor de la inscripción pertenecía a la clase de los *zhuhou* 諸侯 (señores feudales), debido al número de adoraciones que se impone a sí mismo.

Tras el modo depresivo al comienzo de la exposición se pasa a un tono nostálgico debido a la derrota de la dinastía Zhou. A partir de este momento se realiza una descripción cosmológica de lo que parece ser una oración dedicada a la naturaleza, a los cuatro polos y a las deidades. Yin está buscando de manera desesperada una cura que no puede encontrar en lo terrenal, de ahí que decida recurrir al mundo espiritual. Este cambio de tono marca el comienzo de una prosa sobrecargada, adornada con lenguaje propio de la tradición expiatoria, y dirigida a Du Xing 杜陞, una deidad en la que busca el perdón:

犧豕既美, 玉帛既精, 余毓子厥惑, 西東若惇

Deliciosas son las vacas y cerdos usados en el sacrificio; finas son [las piedras de] jade y las sedas. He acogido la ilusión de mi hijo, [pero] hay torpeza en todo el Este y el Oeste.

東方有杜姓, 為刑法氏, 其名曰陞,

Al Este reside un hombre de apellido Du, experto en ley penal, cuyo nombre es Xing¹⁸⁶.

¹⁸⁵ Ibid., vol. 23, p. 801.

¹⁸⁶ La deidad Du Xing, según Li Ling, se refiere a Da Jiangjun 大將軍 “el Gran General”, mencionado al final de la inscripción. *Rushan yu chusai*, p. 90. La sección titulada *fengchan* 封禪

潔可以為法, □可以為正.

[Es un hombre] honesto, capaz de implementar leyes,... capaz de imponer rectitud.

La laguna en la segunda parte de la línea debe contener un adjetivo que se refiera, en un tono de alabanza, al tema de esta sección: Du Xing. Podemos conjeturar que una persona que sea capaz de “imponer rectitud” debe ser calificado como “honesto” (*cheng* 誠), un concepto similar al utilizado en primera instancia para describir a Du Xing (*jie* 潔: íntegro, honesto, intachable)¹⁸⁷:

吾敢告之余無罪也, 使明神知吾情.

Me atrevo a informarle de que no tengo culpa alguna, [para que de esta manera] comunique a la deidad resplandeciente acerca de mi situación personal¹⁸⁸.

若明神不□其行, 而無罪□宥刑, 賢賢烝民之事明神, 孰敢不敬?

Si la deidad resplandeciente no ... sus acciones, y [mi] inocencia ... [mi] castigo es perdonado, los asuntos de la gente común repercutirán para que los dioses conozcan [sus preocupaciones]. Entonces, ¿quién se atrevería a faltarles al respeto?

(Ceremonia expiatoria) de la obra *Shiji* dice: “Durante la dinastía Zhou, Du se refería al general a la derecha [del gobernador]; en la Qin se refiere a la deidad de la clase más inferior”. En el libro 27 de la obra de la dinastía Qing (1644-1911) titulada *Yishi* 繹史 (Relatos históricos) dice: “En la obra Anales de Primaveras y Otoños de la dinastía Zhou, el general Du se llama heng 恆, carácter que en aquel momento era homófono con xing 脛”. Ibid, p. 94.

¹⁸⁷ Este adjetivo aparece también en *Lunyu* 7.29, en un pasaje donde Confucio considera el concepto de *jie* 潔 (íntegro, intachable) como una condición indispensable para relacionarse con otros, sin tener en cuenta su pasado: “El Maestro dijo: ¿por qué eres tan serio? Si un hombre se purifica (*jie*) para ser admitido ante mi presencia, lo asocio con el hecho que se ha purificado y no lo juzgo por su pasado”. Cheng Shude 程樹德, ed. *Lunyu jishi* 論語集釋. Beijing: Zhonghua shuju, 1997, vol. 2, p. 494.

¹⁸⁸ De acuerdo con Li Ling, el “espíritu brillante” (*mingshen* 明神) es otra denominación de Taiyi 太壹, la deidad mencionada al comienzo de la inscripción. Ver *Rushan yu chusai*, p. 90.

Propongo que las lagunas en estas líneas podrían ser completadas de la siguiente manera. La primera debe ser necesariamente un verbo porque está precedida de la negativa *bu* 不. Si prestamos atención al contexto, sería válido el verbo “estar de acuerdo con” (*yu* 與), que estaría relacionado directamente con el tema de la sección: estar de acuerdo con el comportamiento de una persona y con su comportamiento. La segunda laguna se podría interpretar como una negación (*bu* 不) del verbo *you* 宥 (condonar un castigo). Así, el texto quedaría:

“Si la deidad resplandeciente no está de acuerdo con sus acciones, y mi inocencia no condona mi sentencia. ... ¿quién se atrevería a faltar al respeto [a las deidades resplandecientes]?”

El texto implica que la deidad no es benévola con su pueblo y atiende más a la razón que a los sentimientos. Sería, por tanto, difícil que el pueblo respetara a esta deidad a menos que Yin fuera perdonado del castigo que ha recibido, su dolencia. Después de la presentación de la primera deidad a la que implora perdón, el texto se convierte en una descripción de alusiones y objetos empleados durante el ritual que se ofrecen a los dioses como obsequios, entre los que se mencionan animales, piezas de jade y armaduras. Seguidamente observamos un tono votivo presente hasta el final de la inscripción. Con él se agradece la ayuda curativa de las deidades mediante el sacrificio de animales y las ofrendas varias, entre las que se encuentra la tabla de jade donde está grabado el propio texto:

小子駟敢以介圭, 吉璧吉紐, 以告於華大山, 大山有賜

El joven Yin, haciendo uso de [esta preciada] armadura y esta tablilla de jade, este plato de jade de buen auspicio y este anillo, informa a la gran montaña Hua [acerca de su dolencia], y otorga [estos regalos] a la gran montaña.

□己□□心以下至於足骨□之病, 能自復如故

... yo mismo ... de mi corazón hasta los pies, mis huesos (?) sufren de una terrible dolencia, de ahí que desee volver al estado de salud del que disfrutaba en el pasado.

Las lagunas de esta oración podrían haber contenido un verbo en el primer hueco indicando que Yin adopta una posición de respeto, arrodillándose ante la deidad antes de presentar las ofrendas. El segundo hueco probablemente se refiera a un dolor en los huesos para describir su dolencia interna.

□□□用牛犧二, 其齒七, □□□及羊, 豢, 路車四馬, 三人(?)一駕,
一璧先之.

... ... Ofrezco dos vacas y [otros] animales expiatorios, siete de sus
dientes, y ovejas, credos, un carro con cuatro caballos, tres
personas (?) un carro, y en primer lugar [le] confiero un plato de jade.

Los primeros tres caracteres que faltan en la inscripción podrían indicar el receptor de la ofrenda, la deidad espíritu brillante, o bien, Taiyi. Al tratarse de un listado de animales expiatorios que se ofrecen a la deidad, es posible que la siguiente laguna posiblemente contuviera referencias a otro objeto o animal expiatorio.

而□華大山之陰陽, 以達(?)□咎, □咎□□, 其□□裡.

Y ... el Yin y el Yang de la gran montaña Hua, llegar (?) ... culpa ...
culpa, en el interior de su... ..

Estas líneas con toda probabilidad indican su deseo de equilibrar las fuerzas Yin y Yang de la montaña Hua, y alcanzar un estado de ausencia de culpa (*wu jiu* 無咎).

世萬子孫, 以此為尚. 後令(?)小子駟之病自復.

Así, que todos mis descendientes, hijos y nietos, hagan suyo este deseo,
y en el futuro hagan que (?) el joven Yin se recupere de su dolencia.

故告大壺(?), 大將軍, 人一□, □王室相如.

Por lo tanto, [quisiera aquí] informar a Taiyi (?), el Gran General,
persona uno ..., ... e igualmente expresar [mi preocupación] hacia la
familia imperial.

Estas últimas líneas son una exhortación final dirigida a los receptores de la inscripción. La deidad Taiyi 太壺, que aparece en otros textos nombrada como *dayi* 大

一 o *taiyi* 太一, ha recibido mayor atención en los últimos años, sobre todo tras el descubrimiento del grupo clasificado como C de las tablillas de bambú del *Laozi* de Guodian¹⁸⁹.

En definitiva, en la inscripción se ha podido observar cómo Yin recibió un castigo y cayó enfermo, sin aportar información acerca de la causa de su enfermedad. Únicamente nos informa de que recuperó la salud mediante una adoración a los espíritus, y de que volvió a revivir la tradición del ritual, una virtud necesaria que se había perdido tras la derrota de los Zhou, hecho que se menciona en el texto con un fuerte tono nostálgico¹⁹⁰.

Si bien no existe referencia alguna a inestabilidad política, la observación del ritual se puede tomar como un elemento de aviso de cara a un futuro cambio de régimen político. En vista de la enrevesada situación política—Qin acababa de conquistar a los Zhou—el autor podría estar llevando su enfermedad personal al campo de la política, hasta el punto que casi estuviera prediciendo el derrocamiento del estado de Qin y el establecimiento de la dinastía Han años más tarde. En cualquier caso, al dejar grabado este evento relacionado con su salud, Yin muestra la necesidad de exaltar a las deidades que lo ayudaron. Desde un punto de vista social, Yin también enfatiza la necesidad de acatar las reglas del ritual, de lo contrario la angustia y las penurias perseguirán al gobernante y será finalmente castigado, lo cual tendría consecuencias fatales para su salud, tanto a nivel físico como psicológico, y también repercutiría negativamente en la estabilidad política.

¹⁸⁹ Para un estudio sobre esta deidad consultar Ge Zhaoguang 葛兆光. “*Zhongmiao zhimen—Beiji yu Taiyi, Dao, Taiji*” 眾妙之門—北極與太一, 道, 太極. En *Zhongguo wenhua*, vol. 3 (1990), pp. 46-65. Sobre el texto acerca de Taiyi encontrado en Guodian consultar Galvany, Albert. “Estudio preliminar de un manuscrito taoísta hallado en China: Taiyi sheng shui 太一生水”. En *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, n. 39 (2003), pp. 257-269.

¹⁹⁰ El tono nostálgico se debe a la derrota de la dinastía anterior, un hecho que se podría relacionar con su enfermedad. No existe referencia alguna a una situación política inestable en el momento de la elaboración del escrito, pero la observación del ritual se puede tomar como un elemento de aviso de cara a un futuro cambio de régimen político. En vista de la enrevesada situación política—Qin acababa de conquistar a los Zhou—el autor podría estar llevando su enfermedad personal al campo de la política, hasta el punto que casi estuviera prediciendo el derrocamiento del estado de Qin y el establecimiento de la dinastía Han años más tarde.

Aunque no se mencionan técnicas relacionadas con el cultivo personal, en la inscripción sí se recogen eventos relacionados con la conservación de la salud. Estamos ante los orígenes de lo que podemos denominar una corriente chamanística, de tipo espiritual, que va a desembocar posteriormente en una serie de prácticas encaminadas a la recuperación de la salud y la obtención de longevidad. En este contexto se va a desarrollar la figura de los *fangshi* 方士 o maestro en artes ocultas, precursores de la tradición *neidan* posterior.

Los *fangshi* 方士 eran especialistas en artes adivinatorias y técnicas para alcanzar la inmortalidad. Actuaban como intermediarios entre los espíritus y el afectado, que normalmente recurría a ellos para obtener ayuda en cuestiones de vida o muerte. Su aparición tuvo lugar durante los Reinos Combatientes y comienzos del periodo imperial, por tanto, es muy probable que Yin hubiera sido ayudado de algún modo por algún miembro de este grupo.

Los *fangshi* representan la transición del cultivo personal basado en rituales religiosos a las prácticas corporales encaminadas a la obtención de longevidad. Ambas tendencias convivirán durante los inicios de la época imperial para posteriormente imponerse la búsqueda de la inmortalidad, debido principalmente a la necesidad del emperador y las clases altas de la sociedad de cultivar el cuerpo y gobernar la nación. De hecho, los *fangshi* cobraron fama y se labraron una buena reputación tras ser protegidos por el emperador y trabajar a su servicio. En un principio incluso se les pedía que produjeran elixires para lograr la inmortalidad¹⁹¹. A finales de la dinastía Han posterior (25-220), dentro de este grupo había adivinadores, médicos, astrólogos y expertos en fisionomía y quiropráctica.

Este grupo influirá a muchas escuelas taoístas de épocas posteriores relacionadas con la tradición *neidan*. La inscripción de Yin sugiere que en la época ya había un intento por entender los cambios en la salud, aunque se hacía recurriendo a una explicación de tipo cosmológico, pero aún no se habla de prácticas relacionadas con el cuerpo. Estamos, por tanto, ante una transición desde lo espiritual hacia una búsqueda del cuidado de la salud de tipo fisiológico¹⁹².

¹⁹¹ Cfr. *Early Chinese medical literature*, pp. 42-60.

¹⁹² La necesidad de relatar este tipo de eventos dará pie a las prácticas de cultivo personal descritas en la literatura médica encontrada en Mawangdui 馬王堆 y en Zhangjiashan 張家山, así como en otros textos como el *Neiye* 內業, el *Laozi* 老子 y el *Zhuangzi* 莊子. Los manuscritos médicos

3. El cultivo corporal en *El colgante de jade acerca de la circulación del pneuma*

A mediados de la dinastía Zhou oriental (771-256 a. e. c.) ya había rastros de una serie de prácticas encaminadas a la mejora de la salud. Así lo atestigua el documento más antiguo hasta la fecha en el que se trata el movimiento del pneuma por el cuerpo, una inscripción en jade que data de comienzos del siglo IV a. e. c. conocida como *xingqi yupeiming* 行氣玉佩銘 (Inscripción en un colgante de jade acerca de la circulación del pneuma). También se conoce como “Inscripción en tablilla de jade de doce lados”, por la forma del objeto en la que está grabada.

Sobre su uso preciso, se conjetura que se trataba de un instrumento de adorno, que se colgaría en la zona de la cintura y que portaría el iniciado en prácticas alquímicas¹⁹³. El iniciado en las prácticas de cultivo personal probablemente la llevaría colgada del cinturón y la pieza haría funciones de amuleto y de texto fundamental que el adepto debía llevar consigo en todo momento.

Respecto a la datación, el historiador Guo Moruo 郭沫若 considera que se realizó durante el reinado del rey An 安 (r. 401-375 a. e. c.) de los Zhou¹⁹⁴, debido al

encontrados en Mawangdui son parte de una serie de manuscritos desenterrados en 1973 en la tumba 3; datada de 168 a. e. c. Dicha localidad está situada al noreste de Changsha 長沙. El resto de los manuscritos de Mawangdui incluyen escritos de carácter filosófico e histórico, obras sobre astrología, adivinación y temas relacionados con las ciencias ocultas. Los escritos se pueden encontrar en la obra *Mawangdui Han mu boshu zhengli xiaozu* 馬王堆漢墓帛書整理小組. Beijing: Wenwu chubanshe, 1979. Por otro lado, los manuscritos médicos de Zhangjiashan fueron desenterrados en la tumba 247, en la provincia de Hubei, en 1983 (fecha de enterramiento circa s. II a. e. c.). Los textos se encuentran en *Zhangjiashan Han mu zhujian zhengli xiaozu* 張家山漢墓竹簡整理小組. Beijing: Wenwu chubanshe, 1985. Para un estudio de los manuscritos del *Laozi* de Mawangdui consultar Henricks, Robert. *Lao-Tzu Te-Tao ching*. Nueva York: Ballantine Books, 1989. Para los manuscritos de Guodian ver Henricks, Roberts. *Lao Tzu's Tao Te ching*. Nueva York: Columbia University Press, 2000.

¹⁹³ Para otros posibles usos del objeto consultar Li Ling 李零 *Zhongguo fangshu kao* 中國方術考 (Estudio sobre las artes ocultas chinas). Beijing: renmin chubanshe, 1993, especialmente pp. 319-22.

¹⁹⁴ Los académicos difieren en la datación exacta de la inscripción. Guo Moruo propone 380 a. e. c. debido al parecido de los caracteres con una inscripción realizada durante el vigesimosegundo año del reinado del monarca An 安 de los Zhou (r. 401-375 a. e. c.). Consultar su artículo “*Gudai wenzi*

parecido del estilo de los caracteres con otra inscripción que se encontró en Luoyang 洛陽, perteneciente al estado de los Han 韓. A pesar de no conocer la datación exacta del objeto se trata del primer documento escrito relacionado con la temática del cultivo personal. A continuación se presenta el texto íntegro de la inscripción, seguido de una traducción y un análisis:

行氣，深則蓄，蓄則伸，伸則下，下則定，定則固，固則萌，萌則長，長則退，退則天。天機春在上，地機春在下，順則生，逆則死。¹⁹⁵

[Cuando se hace] circular el pneuma, [traga] profundamente y almacena. Una vez almacenado, se expandirá. Una vez expandido, descenderá. Una vez que haya descendido, se hará sólido. Una vez sólido, brotará. Una vez que haya brotado, se extenderá. Una vez extendido, regresará. Una vez que haya regresado, se convertirá en celestial. El mecanismo celestial empuja hacia arriba. El mecanismo de la tierra empuja hacia abajo. Al seguir estos preceptos se vivirá. Al ir en contra se morirá¹⁹⁶.

Este texto está relacionado directamente con la idea del cultivo personal a nivel fisiológico. En ella se describe el recorrido y la movilización del pneuma a través del cuerpo del practicante, una práctica que podemos englobar dentro de la categoría de *neidan*, a pesar de que no haya ninguna referencia a visualizaciones o a fusión entre elementos internos. Será, pues, una de las prácticas que herede la tradición *neidan*, que no debemos olvidar que se trata de una amalgama de ejercicios de diversa procedencia, pero siempre encaminados a la longevidad. La complejidad y la ambigüedad del texto,

zhi bianzheng de fazhan” 古代文字之辯證的發展 [Evolución etimológica de los sinogramas del chino antiguo]. En *Kaogu* 1 (1973), pp. 1-13. Por otro lado, Harper considera que se pueda tratar de finales del IV o principios del siglo III a. e. c.: “Early Chinese medical literature”, pp. 125-6. El consenso común es que esta inscripción es la más antigua que se conserva hasta el momento relacionada con la temática del cultivo personal.

¹⁹⁵ He seguido el texto tal como se presenta en “*Gudai wenzi* 古代文字 (textos antiguos), p. 9. Otros autores han presentado variaciones en algunos caracteres, pero no suponen un cambio drástico en el significado de la inscripción.

no obstante, implicaría la necesidad de un maestro cualificado para realiaar esta práctica, ya que los detalles están ocultos y sólo se transmitirían de palabra, principalmente para evitar que estas técnicas cayeran en manos de personas no aptas para la práctica.

El mensaje sigue un orden de causa y efecto y es de carácter didáctico. Al tratarse de instrucciones para el adepto el texto presenta una estructura poética para facilitar su naturaleza como texto de recitación. El hecho de que esté formado por versos paralelos de tres caracteres en la mayor parte de la misma no sólo cumple una función práctica, sino que mnemotécnica, para facilitar el estudio y la recitación de los versos.

Este tipo de práctica respiratoria es posible que tenga como base la meditación o ejercicios de carácter gimnástico. De acuerdo con las prácticas de alquimia interior, el pneuma se mueve a través de los meridianos *dumai* 督脈 (canal de control) y *renmai* 任脈 (canal de función)¹⁹⁷, circulando a través del llamado *xiao zhoutian* 小周天 (círculo celestial menor)¹⁹⁸. El *dumai* comienza en el interior del abdomen y continúa por los riñones, desde donde asciende hasta pasar por la fontanela y termina su recorrido en el punto *yinjiao* 巔交 “intersección de la encía” (situado en la intersección entre el labio superior y la encía). Por otro lado, el *renmai* parte del punto *chengjiang* 承漿 “recipiente de salsa” (debajo del labio inferior), y baja por la cara frontal del tronco hasta el *huiyin* 會陰 “perineo”. Este recorrido es el que se describe en la inscripción, de ahí que se empleen términos como “inspirar profundamente” y almacenar y expandir para después regresar al origen.

Para que el pneuma pueda realizar el recorrido de manera correcta y fluida es necesario mantener el tronco erguido, una de las condiciones indispensables durante la práctica, que además es el tema principal en algunos pasajes del *Neiye* o el *Daodejing*. Por otro lado, en la última frase se exhorta al adepto a seguir los preceptos que se exponen en la inscripción o, de lo contrario, se morirá. Esto se refiere a la necesidad de seguir el curso natural de las cosas y no ir en su contra, un principio acuñado en el *Daodejing* que está basado en seguir los preceptos y las reglas que dicta el Tao.

¹⁹⁶ Otras traducciones de la inscripción se pueden encontrar en *Early Chinese medical literature*, p. 126; *Original Tao: inward training*, p. 163; *Science and civilization in China*, vol. 2, p. 242.

¹⁹⁷ El *renmai* y el *dumai* se extienden por la parte frontal y trasera del torso.

¹⁹⁸ También se conoce como “órbita microcósmica”. Ver Harper, Donald 1998, 125.

En conclusión, los tres temas que se dan en esta primera inscripción—la respiración, la alineación corporal y seguir la naturaleza de las cosas—están presentes además en otros textos del mismo periodo como el *Neiye*, el *Daodejing* y el *Zhuangzi*. En ellos se encuentran ciertas características similares en lo que respecta a la forma, tales como un patrón de rima repetido y la presencia de líneas con tres o cuatro caracteres de longitud que imitan el tono poético del *Shijing*. En los siguientes apartados se exponen estas similitudes, tanto a nivel temático como de forma.

4. Temas y formas recurrentes del cultivo personal

Durante el periodo de los Reinos Combatientes encontramos textos que tratan del movimiento del pneuma, de la correcta alineación del cuerpo durante las prácticas de meditación y del poder interior (*de* 德), un término relacionado con la esencia en la tradición *neidan*. Además de estas similitudes temáticas, también encontramos paralelismos a nivel de estructura y rimas. En los siguientes apartados se analiza cada uno de estos aspectos.

4.1 La movilización del pneuma

Los paralelismos relacionados con el cultivo de la respiración en diversos textos son indicios de una tradición similar de cultivo personal. Serían los comienzos del *neidan*, unas prácticas encaminadas a obtener longevidad que se habrían transmitido de forma oral y habrían quedado grabadas en algunos textos durante la dinastía Han (206 a. e. c.-220 e. c.). Tanto el *Daodejing* como el *Neiye* son parte de un intento del siglo IV a. e. c. de componer versos basados en una tradición oral ya existente desde hacía varios cientos de años. Si tenemos en cuenta las similitudes a nivel de contenido, los aforismos que encontramos en *Daodejing* y en el *Neiye* podrían, o bien haber tenido un ancestro común, o bien es posible que ambos se influyeran mutuamente¹⁹⁹. Todo empieza a apuntar a la formación de una corriente de textos relacionados con la tradición *neidan*.

¹⁹⁹ Esto es cierto a no ser que la datación de las tablillas de Guodian (300 a. e. c.) se tome como la versión definitiva y la más antigua del Laozi. Si las tablillas de Guodian fueran sólo una parte de la versión completa que se encontró posteriormente en Mawangdui, el alto número de alusiones al cultivo personal son parte de una tradición anterior en la que estaría basada el contenido del *Neiye*.

El pneuma es el principio motor de las prácticas de alquimia interna. Con él se crea y se impulsa la esencia y su transformación posterior en espíritu. Su importancia es tal que la idea de movilización del pneuma se conoce mediante diversos términos: *tuna* 吐納 (expulsar [el pneuma estancado/viejo] y recoger [el pneuma nuevo/fresco]; *xingqi* 行氣 (movilizar el pneuma); *daoyin* 導引 (guiar y dirigir [el pneuma]); *fuqi* 服氣 (ingerir el pneuma), *taixi* 胎息 (respiración embrionaria); *tiaoqi* 調氣 (regular el pneuma) y *yunqi* 運氣 (movilizar el pneuma). Todos ellos hacen referencia a la circulación del pneuma por el cuerpo. Veamos a continuación una aparición del término *yunqi* dentro del *Neiye*.

Del mismo modo que apareció el concepto de “circulación del pneuma” (*xingqi* 行氣) en la inscripción de jade, la sección 24 del *Neiye* también introduce el término *yunqi* 運氣 “movilización del soplo vital”, referido a la circulación del soplo vital en el cuerpo para conseguir vitalidad. Los puntos principales de este capítulo son la relajación corporal, la expansión del soplo vital, y el aumento de la sensibilidad como consecuencia del movimiento interno. El compuesto *yunqi* aparece en este contexto:

大心而放,寬氣而廣,其形安而不移...是謂運氣,意行似天²⁰⁰

Amplía tu mente y libérala, relaja tu pneuma y expándelo, calma tu cuerpo y no lo muevas...A esto se le denomina “movilización del pneuma”. Tus pensamientos y tus actos parecerán celestiales.

La expansión (*guang* 廣) del soplo vital recuerda a los conceptos de brotar (*meng* 萌) y extensión (*chang* 長) que encontramos anteriormente en la inscripción sobre la circulación del pneuma. Una vez que la mente esté en calma, el soplo se estabilizará y brotará cuando la respiración se haya extendido.

No obstante, el *Neiye* precede al *Guodian Laozi* al menos en cincuenta años, y la ausencia total de contenido político en los versos del *Neiye* apoya el argumento de la existencia de una tradición de cultivo personal muy arraigada, que provendría como muy tarde de mediados del siglo IV a. e. c. Para una discusión sobre la datación del *Neiye* consultar Original Tao, pp. 23-30.

²⁰⁰ Liang Yunhua 梁運華 ed. *Guanzi jiaozhu* 管子校注. Beijing: Zhonghua shuju, 2004, p. 948.

Por otro lado, el capítulo 10 del *Daodejing* también trata de la meditación a través de técnicas respiratorias. Esta sección no aparece en la versión de Guodian (ca. 300 a. e. c.), pero sí en el manuscrito de Mawangdui (ca. 200 a. e. c.), lo cual es evidencia de que ya existía una tradición de antes del siglo III a. e. c. y que, como se muestra en la inscripción en jade presentada anteriormente y en el *Neiye*, ya se encontraba en circulación mucho antes en forma oral. En la inscripción sobre jade acerca del soplo vital, la expresión empleada es *xingqi* 行氣 “circulación del pneuma”, en el *Neiye* se utiliza *yunqi* 運氣 “movilización del pneuma”, mientras que en el *Daodejing* la expresión análoga es *zhuanqi* 專氣 “concentración del soplo vital”:

載營魄抱一，能無離乎，專氣致柔，能如嬰兒乎？...生之，畜之，生而不有；為而不恃；長而不宰，是謂玄德。²⁰¹

Al nutrir el alma y abrazar la unidad, ¿puedes hacerlo sin dejar que se marchen? Al concentrar tu soplo vital y hacerlo suave, ¿puedes hacerlo [de tal manera que sea como el de] un niño? ... Procréalo y nútrelo, procréalo pero no trates de poseerlo; extiéndelo pero no trates de gobernarlo. Esto se conoce como virtud profunda.

El carácter *ying* 營 se traduce en esta sección como “nutrir”. Encontramos este mismo carácter en el texto de medicina china *Huangdi neijing* 黃帝內經, donde aparece en relación al proceso de *yingqi* 營氣 “circulación del pneuma”. En el siguiente pasaje de esta obra se explica el estancamiento de los vasos que conducen el pneuma y la ausencia de armonía con la carne, síntomas que indican una acumulación excesiva de calor:

營氣不從，逆于肉理，乃生癰腫。魄汗未盡，形弱而氣燄，穴俞以閉，發為風瘡。²⁰²

Si [los vasos por los que circula] el pneuma no están en armonía con los principios [por los que se rige] el cuerpo (la carne), se producirán úlceras e

²⁰¹ Laozi *Daodejing Heshang gong zhangju* 老子道德經河上公章句. Beijing: Zhonghua shuju, 1997, p. 34-6. Abreviado a partir de ahora como *DDJ*.

hinchamientos. Entonces la transpiración del espíritu no se producirá al completo, el cuerpo se debilitará y el pneuma se derretirá. Los puntos de acupuntura se cerrarán y surgirán problemas de tipo reumático y fiebres.

En la sección del *Huangdi neijing* titulada *Shengqi tongtian lun* 生氣通天論 (Tratado sobre la producción del pneuma y la conexión con el Cielo) se explica que si el *yingqi* no sigue el movimiento natural la sangre se estanca y puede dar lugar a la aparición de carbuncos. El autor de los versos del *Daodejing* muy posiblemente era también conocedor de medicina tradicional. Veamos ahora otra aparición del término *ying* 營 en el *Huangdi neijing*, donde aparece un ejemplo de la función de los órganos y de su relación con el equilibrio corporal:

臟真高於肺，以行營衛陰陽也。²⁰³

Los pulmones son el órgano mayor. Hacen que [la sangre y el pneuma] circulen libremente y nutran [el cuerpo], protegiendo el Yin y el Yang.

En este pasaje se indica que la importancia de mantener el orden en la circulación de la sangre y el pneuma está asociada en gran medida con los pulmones y la respiración. Cuando la circulación no es armoniosa, pueden aparecer dolencias, por tanto, la importancia de la práctica y regulación de la respiración está basada en principios médicos, de ahí la recurrencia de este tema en los textos relacionados con el cultivo personal y el *neidan*.

En el *Neiye* encontramos un ejemplo similar en relación al pneuma descrito en el *Daodejing*, donde dice: “Al concentrar tu soplo vital y hacerlo suave, ¿puedes hacerlo [de tal manera que sea como el de] un niño?”. Estas frases recuerdan a la sección 9 del

²⁰² *Huangdi neijing suwen*, pp. 26-7.

²⁰³ *Huangdi neijing suwen*, p. 147. La traducción se puede comparar con Ilza, Veith. *The Yellow Emperor's classic on internal medicine*. Berkeley: University of California Press, 1972, p. 170. La traducción de Julio García reza así: “el verdadero almacén superior es el pulmón [otoño] y el pulmón es capaz de guardar y defender la entrada yin yang”. Cfr García, Julio trad. *Canon de medicina interna del emperador amarillo, Su Wen*. Madrid: JG Ediciones, 2005, p. 98-9.

Neiye, donde hay referencias a aquellos que son capaces de “aferrarse a la unidad”, un concepto estrechamente relacionado con el almacenaje del pneuma²⁰⁴.

化不易氣，變不易智；唯執一之君子能為此乎。²⁰⁵

Transformar sin consumir el pneuma y alterar sin agotar la sabiduría:
sólo el caballero que sea capaz de aferrarse a la unidad será capaz de
realizar esto.²⁰⁶

Los pasajes anteriores sobre la práctica de la respiración en la inscripción de jade, en el *Neiye* y en el *Daodejing* no nos ofrecen explicaciones detalladas acerca de la transformación del pneuma una vez que entra al cuerpo. No obstante, este tipo de textos eran empleados con toda probabilidad por los iniciados quienes, a su vez, habrían recibido enseñanzas acerca de su significado de manera oral y quizás también en otros textos que no han llegado hasta nosotros²⁰⁷. Se ha mostrado anteriormente que el contenido de la inscripción sobre la circulación del pneuma presenta estructuras similares en el *Neiye* y en el *Daodejing*, donde el mensaje codificado parece ser parte de una tradición esotérica escrita en verso. Encontramos numerosos ejemplos de este tipo de lenguaje en la transmisión textual durante y después de la dinastía Han asociada con la religión taoísta, siendo mucho menor el número de ejemplos antes del siglo II a. e. c.²⁰⁸

²⁰⁴ Para un estudio sobre la idea de “aferrarse a la unidad”, un concepto que se refiere tanto a una técnica meditativa y a un símbolo de unión de la persona con el Tao. Cfr. Kohn, Livia ed. *Taoist meditation and longevity techniques*. Ann Arbor: University of Michigan Center for Chinese studies, Michigan monographs in Chinese studies, n. 61, 1989, pp. 125-58.

²⁰⁵ *Guanzi jiaozhu*, p. 937.

²⁰⁶ He traducido *junzi* 君子 como “caballero”, debido a que en este pasaje probablemente se refiera a una clase social específica de persona más que, como lo interpreta Roth, a un tipo de “persona ejemplar”. Cfr. *Original Tao*, p. 62.

²⁰⁷ Cfr. *Early Chinese medical literature*, p. 126.

²⁰⁸ Antes del descubrimiento de las tablillas de Guodian en 1993, Harper señaló en un artículo anterior que no hay ejemplos de este tipo de verso antes del siglo II a. e. c.. Cfr. Harper, Donald. “The sexual arts of ancient China as described in a manuscript of the second century B.C.” En *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47 (1987), pp. 539-93, esp. p. 543.

4.2 El de 德: poder interior

El de 德 “poder interior”, relacionado con la tradición *neidan*, es también uno de los temas más importantes del *Daodejing* y también aparece en el *Neiye* relacionado directamente con prácticas de alquimia interior. En el capítulo 55 del *Daodejing*, por ejemplo, aparece junto a la metáfora del niño y se relaciona con el cultivo de la respiración²⁰⁹. La sección comienza con una comparación entre aquellos que “abrazan la totalidad del poder [interior]” y el “bebé recién nacido”:

含德之厚者，比於赤子²¹⁰

Aquellos que tienen una abundancia de poder interior se asemejan a un bebé recién nacido.

De acuerdo con el *Neiye*, este poder es lo que asegura la energía vital, una representación de la esencia vital que está presente en todas las cosas y que se cultiva a través de la meditación. En el siguiente pasaje del *Neiye*, el concepto de poder interior está asociado con aquello que puede asegurar y proteger el soplo vital:

是故此氣也，不可止以力，而可安以德。²¹¹

Por lo tanto, la fuerza no puede detener a este pneuma, sin embargo, se puede asegurar a través del poder interior.²¹²

²⁰⁹ Esta sección también aparece en la versión de Guodian A:17 (55). En Guodian se encontraron tres grupos de varillas de bambú pertenecientes al *Daodejing*, que se clasificaron con las letras A, B y C. El orden no corresponde al de las versiones anteriores del texto. La clave A:17 significa la sección 17 dentro del grupo de varillas A. El número en paréntesis es el capítulo de la versión canónica de Wang Bi 王弼.

²¹⁰ Cfr. Robert Henricks. *Lao Tzu's Tao Te Ching*. New York: Columbia University Press, 2000, pp. 72-4.

²¹¹ *Guanzi jiaozhu*, p. 931.

²¹² Roth considera que el pneuma (que él traduce por “energía vital”) en esta sección es la esencia vital (*jing* 精), que es a su vez el tema del primer verso. En la sección octava del *Neiye* se define de la siguiente manera: “la esencia vital (*jing*) es la esencia (*jing*) del pneuma (*qi*)” 精也者氣之精也. Sólo se asegura mediante el desarrollo del “poder interno”, que se obtiene a su vez mediante

Esta sección del *Neiye* continúa con una explicación acerca del poder interior en la que se indica que, una vez desarrollado el poder interior, se llegará a una comprensión de la mirada de seres, es decir, se obtendrá clarividencia. La circulación del pneuma es el objetivo final para el practicante, y debido a que sólo se puede obtener a través de poder interior, es posible que se refiera a la última etapa del cultivo de la respiración. En ella el practicante, tras haber nutrido su cuerpo y suavizado la respiración, es capaz de almacenarlo y utilizar poder interior para mantenerlo, de ahí la explicación del *Neiye*. En definitiva, lo más destacado de esta analogía entre ambos conceptos es que gracias al poder interior se puede asegurar el pneuma, lo cual pone de manifiesto la relación de interdependencia entre ambos principios.

4.3 La alineación corporal y la centralidad

La alineación corporal y la importancia de mantener el centro son también temas muy recurrentes en textos que tratan sobre el cultivo personal. Las ideas de calma y estabilidad que implican los términos de solidez (*gu* 固) y “firmeza” (*ding* 定) en la inscripción de jade también van a encontrar términos paralelos tanto en el *Daodejing* como en el *Zhuangzi* y en el *Neiye*. De hecho, en el *Neiye* son frecuentes las alusiones a la idea de mantener el centro y alcanzar la tranquilidad mental²¹³. Un ejemplo de ello lo encontramos en el capítulo 8 de esta obra, donde se trata el tema de la alineación corporal correcta, al tiempo que encontramos como referencias a la rectitud de la espina dorsal. En ella se establecen los preceptos generales para la alineación corporal, la estabilidad interna y externa, y el almacenaje de la esencia vital:

能正能靜，然後能定。定心在中，耳目聰明四枝堅固，可以為精
舍。²¹⁴

concentración mental a través de la meditación y técnicas respiratorias, una alineación correcta y la calma. Cfr. *Original Tao*, p. 66-7. Para el comentario de Roth ver p. 219, notas al pie 27 y 28.

²¹³ Ejemplos de la importancia de la alineación corporal se pueden encontrar en las secciones siguientes del *Neiye*: 8 (60-1), 11 (66-7), 16 (76-77).

²¹⁴ *Guanzi jiaozhu*, p. 937.

[Sólo si] se consigue la verticalidad y la tranquilidad podremos lograr estabilidad. Con una mente estable en el centro, con los ojos y oídos agudos y claros, y con brazos y piernas firmes y fijas, podremos así crear una morada para la esencia vital.

De acuerdo con este pasaje, se deben cumplir dos condiciones para alcanzar la estabilidad: la verticalidad o alineación adecuada (*zheng* 正) y la tranquilidad (*jing* 靜). Ambos conceptos se repetirán de forma continuada a lo largo del resto del texto, refiriéndose en la mayoría de los casos a la estructura corporal y a un estado interno de tranquilidad.

En relación a las técnicas respiratorias, ya se ha mostrado anteriormente cómo en la inscripción de jade hay un seguimiento detallado del movimiento del soplo vital a través del cuerpo: antes de que el soplo se haga estable, desciende. Aunque, en sí mismo, el texto carezca de explicaciones detalladas acerca del lugar hacia donde desciende la respiración, existen al menos dos posibilidades. En primer lugar, el cuerpo se puede ver como el receptor. Si el soplo vital se obtiene del cielo, desciende hasta introducirse en el cuerpo y se unifica con él. Una segunda posibilidad es que se almacene en una parte específica del cuerpo, posiblemente en uno de los tres “campos de cinabrio” (*dantian* 丹田)²¹⁵. De acuerdo con el estado de práctica descrito en el pasaje anterior, sólo es posible alcanzarlo después de haber conseguido un alineamiento corporal correcto, que implica mantener la tranquilidad en la mente y la firmeza en las extremidades. Esto sugiere, por tanto, que es el cuerpo en su totalidad el que actúa como morada de la esencia vital, y que no se trata de una región específica del cuerpo.

Así pues, según los preceptos establecidos en el *Neiye*, la calma mental es condición *sine qua non* para lograr una estabilidad corporal. Esto nos conducirá, a su vez, a un estado en el que las extremidades se vuelven firmes y la esencia vital se puede almacenar. Según algunos autores, esta alineación corporal y la firmeza de las

²¹⁵ Estos son el *dantian* superior, situado ligeramente por encima del espacio entre las cejas en el interior del cráneo; el *dantian* medio, situado en la zona del esternón; y el *dantian* inferior, ubicado por debajo del ombligo en el interior del cuerpo.

extremidades se refiere a la postura física de la meditación, en la que los brazos y las piernas están fijos en una postura estable²¹⁶.

En la sección 6 del *Zhuangzi*, “El gran y venerable maestro” (*dazongshi* 大宗師), también encontramos una descripción similar al introducirse el concepto de *zuowang* 坐忘, “sentarse y olvidar” o, según otras interpretaciones, “sentarse en el olvido”. Las palabras de Yan Hui 顏回 parecen implicar la corrección de una postura meditativa:

顏回曰:”墮肢體,黜聰明,離形去知,同於大通,此謂坐忘。”

Yan Hui dijo: “Dejo que las extremidades y el cuerpo caigan [de forma natural], expulso la escucha y el entendimiento, abandono mi estructura corporal, dejo atrás el conocimiento, y me uno a la Gran Comprensión. Esto es lo que significa sentarse y olvidar²¹⁷.”

La noción de sentarse y olvidar es un concepto relacionado directamente con la meditación²¹⁸. Yan Hui encarna al maestro que está continuamente mejorando e informa a Confucio acerca de su progreso. Al dejar que sus extremidades y el cuerpo caigan de forma natural, abandonando la forma y dejando de lado el entendimiento, las ideas de obtención de la tranquilidad en la mente y firmeza en el cuerpo que aparecen en el *Neiye* se ven reflejadas de manera muy evidente. Así pues, la explicación de Yan Hui sobre el significado de sentarse y olvidar estaría de acorde con los capítulos 8 y 11 del *Neiye*

²¹⁶ Roth 1999, 110. La sección 15 del *Neiye* contiene otra referencia a las extremidades en relación a la conservación de la esencia vital (*jing* 精). En este caso, la firmeza de las extremidades es una consecuencia del almacenaje de la esencia vital: “Una vez que ésta ha sido guardada en el interior y la fuente de energía vital no se ha secado, las extremidades se volverán firmes”. Ibid., pp. 74-5.

²¹⁷ Watson interpreta el carácter *zhui* 墮 como “choque”, posiblemente siguiendo la anotación del comentarista Guo Qingfan 郭慶藩, quien lo interpreta como la “consecuencia de abandonar la percepción sensorial, que a su vez conduce a un estado de liberación de las extremidades y del cuerpo en sí”. Watson, Burton, trad. *Chuang Tzu. Basic writings*. Nueva York: Columbia University Press, 1996, p. 87.

²¹⁸ Kohn, Livia. 1987. *Seven Steps to the Tao: Sima Chengzhen's Zuowanglun. Monumenta Serica Monograph 20*. Este estudio de Kohn traduce el texto *Zuowang lun* 坐忘論 (Tratado sobre sentarse en el olvido) de Sima Chengzhen 司馬承禎 (647-735), un texto que describe el proceso que se debe seguir durante la meditación.

presentados anteriormente, y además es el tema principal de la breve exposición de Yan Hui²¹⁹.

El concepto de mantener la espalda erguida guarda también relación con la noción de mantener el centro que, como hemos visto en la inscripción en jade, el *Neiye* y en el pasaje del *Zhuangzi*, es uno de los fundamentos del cultivo personal. En la siguiente sección del *Zhuangzi* aparece una alusión a la centralidad en el carácter *du* 督, cuyo significado original como “centro” conecta con el concepto de la arteria o canal central que recorre la parte posterior del cuerpo. En otras palabras, es posible que esté hablando de *dumai* 督脈, el meridiano de control:

緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。²²⁰

Sigue el centro y haz de él tu camino; así podrás conservar tu cuerpo y completar el periodo de vida [con el que has sido agraciado], cuidar a tus progenitores, y vivir más años [de los que estaban estipulados].

En el *Daodejing* el carácter *du* 督 también aparece en la sección 16 del manuscrito de Mawangdui²²¹, en un contexto en el que sí permite una doble interpretación, desde el punto de vista fisiológico y en sentido político:

至虛，極也，守靜督也。²²²

Lleva el vacío hasta el límite; mantiene la tranquilidad en el centro.

El sinograma *du*, a nivel fisiológico, se refiere al meridiano que recorre la parte posterior del cuerpo. A partir de su significado como centro del cuerpo se relaciona con la idea de mantener la espalda erguida, posiblemente relacionada con una postura meditativa, como aparece en los pasajes del *Neiye* y del *Zhuangzi* mencionados anteriormente.

²¹⁹ Para un análisis del concepto de alineación en el *Neiye*, consultar la obra Original Tao, pp. 109-110.

²²⁰ *NHZJa*, p. 67.

²²¹ No aparece en la versión canónica, donde dice *du* 篤 (profundo, estable) en vez de *du* 督 (control)

²²² *Lao-Tzu, Te-Tao ching*, pp. 218-9.

A nivel psicológico, *du* se podría referir a un tipo de cultivo en el que el gobernante y cualquier adepto se mantiene equilibrado a nivel de pensamientos, evitando las angustias y problemas derivados de la influencia externa. Por otro lado, la centralidad, que es una idea esencial en las prácticas meditativas y en los ejercicios respiratorios, se puede asociar con un cultivo físico que, en última instancia, conduciría a un desarrollo del ser. Así, los adeptos que leyeran la sección del *Daodejing* verían unas instrucciones para la práctica que exigen guardar la tranquilidad y mantener el centro durante la práctica.

Estos dos conceptos también encuentran paralelismos en el *Neiye* y en la literatura médica, textos que posiblemente constituían material de lectura común entre los practicantes de las técnicas de cultivo personal durante la última parte del periodo de los Reinos Combatientes. Así, en la literatura médica que ha llegado hasta nuestros días, la importancia de mantener el centro y conservar la verticalidad en la espalda también está relacionada con el cultivo del pneuma. Veamos este pasaje procedente de los manuscritos médicos encontrados en Mawangdui:²²³

治八益：旦起起坐，直脊，開尻，翕州，印〈抑〉下之，曰治氣；飲食，垂尻，直脊，翕周（州），通氣焉，曰致沫。²²⁴

El cultivo de los ocho beneficios. Levantarse al amanecer, sentarse en posición vertical, estirar la espina dorsal, abrir las nalgas, llevar el ano hacia dentro y presionarlo hacia abajo es [un método de] cultivo del vapor (soplo vital). Al beber y comer, relajar las nalgas, estirar la espina dorsal, llevar el ano hacia dentro y dejar que el vapor pase es [un método para] traer el fluido²²⁵.

²²³ En Mawangdui se encontraron un total de siete manuscritos médicos, de los cuales cinco son de seda; de los otros dos, uno se compone de dos grupos de tablillas de bambú. Los números romanos indican el número del manuscrito, tal y como fue publicado en Mawangdui Han mu boshu zhengli xiaozu. El numeral arábigo representa la subdivisión del texto de acuerdo con el original

²²⁴ *Mawangdui Han mu boshu* 馬王堆漢墓帛書. Ed. Mawangdui Han mu boshu zhengli xiaozu 馬王堆漢墓帛書整理小組. Beijing: Wenwu chubanshe. Vol. 4, 1985. MSVII.B *Tianxia zhidao tan* 天下至道談 (Discurso sobre el Tao supremo de la Naturaleza).

²²⁵ Early Chinese medical literature, p. 430. Harper explica el concepto de “cultivar vapor” como una “clase de ejercicio matutino en el que se genera vapor y se envía a una zona de almacenaje a través de una constricción anal”. Ibid., nota 1. En lo que respecta al término “traer el fluido”, de acuerdo

Estas similitudes temáticas son la evidencia de una tradición del cultivo personal ya existente. Los adeptos formaban parte de las clases altas en su mayoría y estas prácticas se consideraban comunes entre sus miembros, por lo tanto, es muy que textos como el *Daodejing* y el *Neiye* se recitaran como textos litúrgicos. Los adeptos pondrían en práctica los dichos incluidos en los textos principales gracias a la transmisión oral de maestros cualificados y de otras fuentes secundarias como textos médicos²²⁶. Por su parte, se tiene constancia de que el *Daodejing* fue utilizado por algunas sectas posteriormente en la dinastía Han para ser recitado, y su supuesto autor fue venerado y visto como una deidad y fundador de la “escuela taoísta”²²⁷.

4.4 Seguir la naturaleza de las cosas

A nivel de contenido, el último paralelismo que encontramos entre estos textos se encuentra en la última frase de la inscripción sobre la circulación del pneuma: *shun ze sheng, ni ze si* 順則生,逆則死 “Al seguir estos preceptos se vivirá; al ir en contra se morirá”. Es un consejo a modo de exhortación dirigido al practicante para que actúe de acuerdo con las directrices indicadas en los versos anteriores. De hecho, los conceptos que aparecen en la inscripción de seguir el curso natural de las cosas (*shun* 順), y actuar en contra de la naturaleza (*ni* 逆), también se ven reflejados en otros textos del mismo periodo. Por ejemplo, en la sección 14 del *Neiye* se hace una visión general de la grandeza del Tao y la importancia del mantener orden a nivel mental. Veamos a continuación los versos finales de esta sección:

不治必亂，亂乃死²²⁸

con el manuscrito VI.A.6, Harper añade que representa una técnica para “ingerir alimentos y bebidas junto relacionado con los genitales”. Ibid., nota 2.

²²⁶ Cfr. “The sexual arts of ancient China as described in a manuscript of the second century B.C.”, p. 561.

²²⁷ Cfr. Seidel, Anna. *La divinisation de Lao-tseu dans le Taoisme des Han*. Paris: École Française d’Extrême Orient, 1992, pp. 74-9; Liviah Kohn. “The Lao-Tzu myth” (El mito de Lao-Tzu), en Livia Kohn y Michael LaFargue, eds. *Lao-Tzu and the Tao-te-ching*. New York: State University of New York Press, 1998, pp. 41-62.

²²⁸ *Guanzi jiaozhu*, p. 938.

Sin orden, siempre reinará el caos [en ti]. Si hay caos, entonces se producirá la muerte

Estos versos recuerdan al consejo o exhortación que aparece al final de la inscripción de jade. La oposición entre orden y caos en el *Neiye* viene después de una exposición acerca de la calma en la mente, que impone orden y tranquilidad en los sentidos. Una falta de este orden, cuanto menos necesario para progresar en la práctica, traerá consigo el caos y, en última instancia, la muerte. En el contexto del misticismo del *Neiye*, una mente en calma es el único medio para obtener el pneuma que se encuentra presente en la miríada de seres y que finalmente nos llevará hasta un estado de armonía²²⁹. Así pues, de estos dos ejemplos se extrae que ambos textos expresan la necesidad de actuar de acuerdo con el curso natural del pneuma, una idea que está presente en gran medida en los versos del *Neiye*.²³⁰

En el texto del *Laozi* también encontramos la misma idea en el capítulo 55. Tras una explicación sobre el poder interior expresa la misma condición: si no se siguen las leyes que dicta el Tao se morirá pronto:

含德之厚，比於赤子。毒蟲不螫，猛獸不據，攫鳥不搏。骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而腹作，精之至也。終日號而不嗷，和之至也。知和曰常，知常曰明。益生曰祥。心使氣曰強。物壯則老，謂之不道，不道早已。²³¹

Aquel que ha conseguido un poder interno abundante será como un recién nacido. Los insectos venenosos no le picarán, las bestias feroces no le atraparán y los pájaros no le golpearán. Sus huesos son débiles y los tendones blandos pero sus agarres son firmes. Aún no conoce la unión entre lo masculino y lo femenino, pero su miembro viril puede

²²⁹ Esta idea es la base de la práctica de meditación elaborada a lo largo del texto, cuya base se explica en las primeras tres secciones del *Neiye*. Cfr. *Original Tao*, pp. 46-51

²³⁰ La sección 2 del *Neiye* describe el pneuma (*qi* 氣) como “aquello que no puede detener la fuerza, y sólo se obtiene a través del poder interno (de 德). *Original Tao*., pp. 48-9. Del mismo modo, la sección 25 relaciona la vitalidad con el Dao y nos aconseja a no forzarlo y dejar que, de manera natural, se acerque hasta nosotros si se alcanza la tranquilidad. *Ibid.*, pp. 94-5.

²³¹ *DDJ*, p. 211-13.

alcanzar excitación. Esto indica que la esencia ha alcanzado su punto más álgido. Todo el día llora pero no se queda ronco. Esto se debe a la armonía en su estado más elevado. Conocer la armonía se denomina la eternidad, y conocer la eternidad se denomina claridad. La abundancia en la vida se denomina fortuna. Si la mente controla el pneuma se denomina fortaleza. Si los seres se hacen fuertes envejecen; a esto se le denomina ir en contra del principio natural de las cosas (del Tao). Si se va en contra de las leyes naturales pronto llegará la muerte.

La manera de ir a favor de las leyes naturales es seguir los preceptos del Tao. Para ello es necesario conocer su esencia, que es el poder interior. Una vez conocida la esencia obtenemos la clarividencia necesaria para armonizarnos con el exterior. La relación, por tanto, es de fuera hacia adentro. Se observan las reglas del macrocosmos para adaptar nuestro propio microcosmos a él. De esta manera se vivirá, de lo contrario surgirán problemas de diversa índole, como enfermedades y desequilibrios energéticos.

4.5 Forma y composición poética de los textos

Otra similitud entre los textos que tratan sobre el cultivo personal, esta vez a nivel formal, la encontramos en la composición de los mismos. La mayoría de los aforismos que encontramos en estos textos se presentan en forma de versos de tres o cuatro caracteres con rimas finales. Esto era probablemente una convención estilística, ya que facilitaba la memorización de estos textos y su transmisión. En la primera inscripción analizada sobre la enfermedad de Yin sólo los primeros versos mantenían un patrón de rima fijo, en el que todos los sinogramas que rimaban se clasificaban dentro de la categoría de *you* 幽. La inscripción acerca de la circulación del pneuma también presenta versos con rimas. Está compuesto de tres sinogramas por línea, con sólo una excepción de un pareado con cinco por línea. Esta es la distribución de versos que aporta un patrón de rima característico de los textos de este periodo. En la tabla que sigue a continuación aparecen los últimos caracteres de cada uno de los versos de la inscripción, seguidos por la categoría tonal a la que pertenecen:

行氣, 深則蓄, 蓄則伸, 伸則下, 下則定, 定則固, 固則萌, 萌則長, 長則退, 退則天. 天機春在上, 地機春在下, 順則生, 逆則死.

Grafía con rima	Tono / rima	Grafía con rima	Tono / rima
氣, (<i>qi</i>)	<i>Qu / wu</i> 物	退 (<i>tui</i>)	<i>Qu / wu</i> 物
蓄, (<i>xu</i>)	<i>Ru / jue</i> 覺	天 (<i>tian</i>)	<i>Ping / zhen</i> 真
伸 (<i>shen</i>)	<i>Ping / zhen</i> 真	上 (<i>shang</i>)	<i>Qu / yang</i> 陽
下 (<i>xia</i>)	<i>Shang / yu</i> 魚	下 (<i>xia</i>)	<i>Shang / yu</i> 魚
定 (<i>ding</i>)	<i>Qu / geng</i> 耕	生 (<i>sheng</i>)	<i>Ping / geng</i> 耕
固 (<i>gu</i>)	<i>Qu / yu</i> 魚	死 (<i>si</i>)	<i>Shang / zhi</i> 脂
萌 (<i>meng</i>)	* <i>Ping / yang</i> 陽		
長 (<i>chang</i>)	* <i>Ping / yang</i> 陽		

TABLA 1. PATRÓN DE RIMA DE *EL COLGANTE DE JADE ACERCA DE LA CIRCULACIÓN DEL PNEUMA*²³².

Según la reconstrucción del lingüista Bernard Karlgren (1889-1978)²³³, sólo dos caracteres parecen tener una rima clara: *meng* 萌 (brotar) y *chang* 長 (extender). Ambos pertenecen a la categoría de rima *yang* 陽. No obstante, el hecho de que haya una ausencia de rima, como se muestra en las reconstrucciones de la tabla anterior, no indica que la composición del texto no haya sido realizada a modo de estructura de verso, sino que más bien, es posible que nuestro limitado conocimiento sobre la pronunciación de estas grafías en el siglo IV a. e. c., al igual que variaciones dialectales, nos lleven a confiar en la forma y estructura de verso (tres y cuatro caracteres por línea como norma) como la evidencia más clara de la existencia de rima en el momento de su composición.

En lo que respecta al *Neiye*, podemos afirmar que se trata de un texto escrito casi en su totalidad en verso rimado, y así están estructuradas las secciones comentadas en la presente investigación. Harold Roth en su estudio y traducción sobre este texto admite que hay un número de líneas sin rimar, pero a menudo presentan la característica de la

²³² Todas las tablas incluidas en este estudio son de elaboración propia, excepto en aquellos casos donde se indique su procedencia.

²³³ Karlgren, Bernhard 1940.

líneas rimadas, formadas por versos de cuatro sílabas²³⁴. Al igual que la inscripción sobre la circulación del pneuma, podríamos tratar las partes que carecen de rima como versos, ya que aún mantienen la longitud requerida para ser considerados como tales, o bien quizás desconocemos la posible rima que tuvieran en la época en que fueron producidas. Para citar un ejemplo de rima dentro del *Neiye*, veamos la siguiente parte dentro del capítulo 8 que ya se presentó anteriormente. En ella encontramos rima en los dos primeros versos (靜 / 定, tono *qu*, categoría de rima: *geng* 耕), y en las últimas dos líneas (固 / 舍, tono *qu*; rima *yu* 魚)²³⁵:

能正能靜，然後能定。定心在中，耳目聰明四枝堅固可以為精舍。

Verso	Reconstrucción de chino antiguo	Categoría tonal	Rima
能正能靜	(dzjieng)	<i>qu</i>	<i>geng</i> 耕
然後能定	(deng)	<i>qu</i>	<i>geng</i> 耕
四枝堅固	(kav)	<i>qu</i>	<i>yu</i> 魚
可以為精舍	(st'jiav)	<i>qu</i>	<i>yu</i> 魚

TABLA 2. PATRÓN DE RIMAS DEL CAPÍTULO 8 DEL *NEIYE*.

Por su parte, el *Daodejing* también está compuesto en su mayor parte por versos rimados, predominando el patrón de tres o cuatro caracteres por verso. A continuación se presenta el patrón de rima que aparece en el capítulo 5:

天地不仁，以萬物為芻狗。聖人不仁，以百姓為芻狗。

天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出。

多言數窮，不如守中。²³⁶

²³⁴ Cfr. *Original Tao*, p. 40.

²³⁵ Ibid., p. 60. He seguido las reconstrucciones propuestas por Roth.

²³⁶ *DDJ*, pp. 18-9. El texto de Mawangdui es básicamente el mismo con una serie de variantes gráficas que parecen ser homófonas. En el último verso, en lugar de “muchas palabras” (*duoyan* 多言), los textos de Mawangdui presentan *duowen* 多聞 “mucho aprendizaje”. Una versión de este

Grafías con rima	Categoría tonal	Rima
仁	<i>ping</i>	<i>zhen</i> 真
間	<i>qu</i>	<i>yuan</i> 元
屈 / 出	<i>ru</i>	<i>wu</i> 物
窮 / 中	<i>ping</i>	<i>dong</i> 冬

TABLA 3. PATRÓN DE RIMAS DEL CAPÍTULO 5 DEL *DAODEJING*.

En la tabla anterior se puede observar cómo los primeros sinogramas en los que se espera una rima (*jian* 間 y *yue* 籥), encontramos un patrón tonal diferente, aunque sí aparecen rimas en las líneas siguientes. Aquellos signos en los que sucede el patrón de rima presentan una estructura fonológica similar, que todavía se puede apreciar en la lectura en chino moderno en los sinogramas *qu* 屈 y *chu* 出, perteneciente a la categoría de rima *wu* 物, y en *qiong* 窮 y *zhong* 中, que están dentro de la categoría *dong* 冬.

Para concluir esta sección cabe decir que, a nivel de contenido, el tema de higiene macrobiótica o cultivo personal (*yangsheng* 養生) aparece como el hilo conector a nivel temático entre los escritos analizados anteriormente. Por una parte, los textos médicos de Mawangdui se centran sobre todo en técnicas de cultivo personal, mientras que el *Neiye*, sin embargo, establece una base teórica para el practicante, sin aportar explicaciones detalladas acerca de la metodología. Del mismo modo, se ha mostrado también que algunos de los versos de *Daodejing* pudieran estar relacionados con técnicas de meditación y con prácticas de cultivo personal fisiológico y psicológico. Asimismo, en el *Zhuangzi* aparecen pasajes sobre la nutrición de la vida y la meditación, lo cual son evidencias claras de una preocupación por la salud entre las clases altas de la sociedad²³⁷.

pasaje en caracteres simplificados se puede encontrar en *Lao Zi. Mawangdui hanmu boshu* 老子馬王堆漢墓帛書. Beijing: Wenwu, 1976, p. 20.

²³⁷ Una de las apariciones más destacadas del término “cultivo personal” (*yangsheng* 養生) en la literatura antigua la encontramos en la sección del *Zhuangzi* titulada “*yangsheng zhu*” 養生主 (Los puntos fundamentales de la nutrición de la vida). Las líneas del comienzo parecen tener una relación directa con teorías fisiológicas aplicadas a la meditación. Cfr *NHZJa*, pp. 66-7.

5. El carácter originario del *Daodejing* como manual de cultivo personal

Una característica importante que encontramos en algunas secciones del *Daodejing* es la presencia de una estructura poética muy marcada. William Baxter concluyó en un artículo, en el que analiza el *Daodejing* desde un punto de vista estructural y fonológico, que se compuso a mediados o comienzos del siglo IV a. e. c.²³⁸ En su exposición, señala diversas similitudes a nivel estructural y de contenido con el *Neiye*, y otros dos textos que aparecen en el compendio *Guanzi* 管子: *baixin* 白心, “La mente purificada”, y *xinshu shang* 心術上, “Técnicas de la mente I”.

Además, Baxter lanza la hipótesis de que estos textos puedan pertenecer a un género distintivo de verso poético²³⁹. Esta visión ha sido puesta en duda por Roth, quien está de acuerdo con la categorización de estos escritos dentro de un género independiente, pero considera que el *Neiye* es el único de este grupo que está compuesto casi exclusivamente de verso rimado²⁴⁰. Además, añade Roth, los conectores—o “frases de transición”, según la terminología de Baxter—que actúan de enlace entre las frases en el *Daodejing*, aparecen únicamente en tres ocasiones en el *Neiye* en los capítulos 2, 5 y 8²⁴¹.

El patrón formal que se repite en el *Daodejing* es de una estructura en versos de cuatro caracteres con un ritmo fijo. LaFargue señaló que este texto se caracteriza por una sucesión de unidades cortas en forma de verso, enmarcados en ocasiones por una serie de elementos que funcionan como introducciones, transiciones o resúmenes²⁴². Por tanto, el núcleo de estas secciones podría haber sido el verso o dichos aforísticos que, de manera independiente, conforman el conjunto del texto que conocemos hoy en día como *Daodejing*.

Así pues, desde el punto de vista estructural, el *Daodejing* pasó por un proceso de edición mucho más elaborado que, por ejemplo, otros textos como el *Neiye*. Se llevó

²³⁸ William Baxter, “Situating the language of the Lao tzu: the probable date of the Tao Te Ching”. En LaFargue, Michael y Kohn, Livia eds. *Lao-Tzu and the Tao-Te-Ching*. Albany: State University of New York Press: 1998, pp. 231-54.

²³⁹ Ibid., pp. 240-3.

²⁴⁰ Original Tao, p. 16.

²⁴¹ Ibid., p. 17.

²⁴² LaFargue, Michael. *Tao and method: a reasoned approach to the Tao Te Ching*. Albany: State University of New York Press, 1994, pp. 301-36.

a cabo una organización de los materiales justificando los temas de acuerdo a unas necesidades que imponían las clases altas y el gobernador. Para lograr este patrón estructural, se debió haber llevado a cabo una edición cuidadosa y un proceso de copiado muy preciso hasta conseguir el resultado final y únicamente las clases altas contaban con la influencia suficiente para contratar a letrados y eruditos para recoger estos dichos y ordenarlos. En otras palabras, sólo ellos podían embarcarse en la ardua tarea de editar un texto para su futura conservación, y en última instancia llevarlo hasta el estatus de clásico²⁴³. Esto explicaría que en Guodian se encontraran 31 capítulos del *Daodejing* que conocíamos hasta entonces, lo cual es una evidencia de un proceso inacabado de fusión de dichos y versos con una temática en común: el cultivo personal.

Es probable que el *Daodejing* de Guodian fuera parte de un proceso gradual de construcción del texto de Wang Bi 王弼, recopilado en el siglo III e. c.²⁴⁴ Prueba de ello es la falta de conectores entre algunas secciones de Guodian, lo cual indica un estado de recopilación de los dichos aún más primitivo²⁴⁵. Por otro lado, entre los textos

²⁴³ El *Daodejing* en sí no adquirió el estado de texto “clásico” hasta la dinastía Han (206 a. e. c.-220 e. c.). De acuerdo con la obra histórica *Shiji* (49.5b) 史記 (Archivos históricos), la emperatriz Dou 竇, mujer del emperador Wen 漢文帝 (r. 180-157 a. e. c.), era una ávida estudiosa de este texto. Fuentes posteriores indican que sería el emperador Jing 漢景帝 (r. 188-141 a. e. c.) sería quien confirió el estatus de clásico a este texto. Para un estudio a fondo sobre la autoría de esta obra consultar Kohn, Livia, ed. *The Daodejing and its tradition*. Leiden: E.J. Brill, 1999, esp. pp. 1-29.

²⁴⁴ Ver Ikeda Tomohisa 池田知久 “*Jingmenshi bowuguan. Guodian Chumu zhujian biji*” 荆門市博物館郭店楚墓竹簡筆記. El artículo fue presentado en la conferencia internacional sobre el Guodian Laozi celebrada en mayo de 1998. Los contenidos del mismo fueron publicados un año después en Japón bajo el título de *Guodian chujian Laozi yanjiu* 郭店楚簡老子研究. Tokio: Departamento de Literatura de la Universidad de Tokio. Estudios sobre pensamiento y cultura china, 1999.

²⁴⁵ En los pasajes paralelos del Guodian Laozi en las versiones de Mawangdui y de Wang Bi hay un total de 33 ocurrencias de los conectores “por lo tanto” (shiyi 是以) y “de ahí que” (gu 故). En 11 versos del texto de Guodian estos conectores no aparecen. Estas secciones son las siguientes (la abreviatura WB corresponde a Wang Bi, la versión canónica, seguida del número de capítulo; la abreviatura GD corresponde a la versión de Guodian encontrada en 1993, seguida de la denominación del texto en A, B o C, y su capítulo correspondiente): WB 66, GD A:2 versos 4, 6, 8; WB 46, GD A:3 verso 4; WB 64, GD A:6 verso 6, 8; WB 2, GD A:9 verso 3; WB 25, GD A:11 verso 11; WB 44, GD A:18 verso 4; WB 64, GD C:4 versos 3, 6. Este número de conectores que faltan es indicativo de que hubo un proceso posterior de edición textual,. Del mismo modo, durante

encontrados en Guodian en 1993 del grupo C aparece un texto de carácter taoísta que los editores titularon *Taiyi shengshui* 太一生水 (La Gran Unidad genera el agua). Aunque se trataba de un texto desconocido hasta el momento, una parte de los editores chinos encargados de la restauración de la tablillas de bambú no descarta la posibilidad de que en una primera instancia formara parte del *Daodejing*. Los motivos para considerarlo una sección más de este texto son la idéntica morfología y caligrafía del *Taiyi shengshui* y del *Daodejing*, así como el mismo tamaño de las tablillas de bambú encontrados en Guodian. Este texto, que no aparece adjunto en ninguna de las versiones posteriores del *Daodejing*, es de contenido cosmológico propio de la literatura taoísta primitiva²⁴⁶, y no menciona nada sobre el pensamiento político, un tema que ocupa una parte importante en las versiones posteriores de *Daodejing*²⁴⁷.

la edición y recopilación del texto final del Laozi según la edición canónica de Wang Bi, es evidente que hubo una inclusión de otros pasajes con similitudes estructurales y temáticas que no estaban incluidos en las tiras de bambú del Laozi encontrado en Guodian.

²⁴⁶ Por “taoísta” me refiero a todas aquellas representaciones escritas y ritualistas que giran en torno al concepto del Tao 道. No obstante, los autores de los llamados “textos taoístas primarios”, el *Daodejing* y el *Zhuangzi*, con toda probabilidad eran ajenos a una participación en una corriente de pensamiento clasificada como Taoísmo, y menos aún serían conscientes de la pertenencia a un mismo grupo. Más bien, el término Tao dio pie a una serie de escritos relacionados con este concepto, en los cuales se presentaban teorías naturalistas relacionadas con una cosmogonía y una forma de concebir la realidad que difería en gran medida de la concepción confuciana predominante hasta entonces. Además de la tradición astrológica y la cosmogonía que trataba de explicar el origen de la miríada de seres (incluidos los inertes), también encontramos una preocupación por la longevidad, la salud, y el cultivo interno, aspectos que debían seguir el curso natural de aquello que conformaba el todo y a la vez representaba el vacío, el Tao.

²⁴⁷ A primera vista, la cosmología presentada en el texto titulado *Taiyi shengshui* puede confundir al lector ya que *Taiyi* se presenta como una deidad diferente. Varios estudios sobre este concepto muestran que en los textos anteriores a la dinastía Qin (221-06 a. e. c.) este término era intercambiable con “El Gran supremo” *Taiji* 太極, y con el concepto de “Camino, vía, precepto” *Dao* 道. Para un estudio exhaustivo de estos conceptos, consultar el artículo de Ge Zhaoguang 葛兆光, “*Zhongmiao zhimen—Beiji yu Taiyi, Dao, Taiji.*” 眾妙之門—北極與太一, 道, 太極”. En *Zhongguo wenhua*, 3 (1990), pp. 46-65. Como señala Henricks en su traducción y anotación del Guodian Laozi, el término *Taiyi* no aparece en el Laozi, pero el concepto de “unidad” se utiliza en algunas secciones como referencia al “camino” (consultar capítulos 10,22,39,42). Henricks, *Lao Tzu’s Tao Te Ching*, p. 124.

Durante esta etapa de creación textual, el tema del cultivo personal en la versión de Guodian cobra más importancia que en las versiones de Wang Bi o de Mawangdui. Es también evidente que una de las diferencias más evidentes entre la versión recibida del *Daodejing* y el *Neiye* es una mayor presencia del mensaje político en el primero y su aplicación no sólo al cuidado de la salud física sino también al gobierno²⁴⁸. El *Neiye* carece de contenido político, pero comparte ideas acerca de cosmología y cultivo personal con el texto del *Daodejing*, de ahí que se haya reclinado a un nivel inferior. Por tanto, todo parece indicar que la popularización de estos escritos estaba estrechamente relacionada con la relevancia que tenían para las clases gobernantes en el momento de su formación. En otras palabras, el éxito en la transmisión y el prestigio de estos versos sería directamente proporcional a su aplicación para el gobierno.

Si bien el tema predominante del *Daodejing* de Guodian es el cultivo personal y su aplicación para las artes del gobierno, parece que el añadido posterior de secciones sobre estrategia militar y política eran fundamentales para la supervivencia y el prestigio de los escritos filosóficos de la época. Para ilustrar esta idea, se analiza a continuación un pasaje del *Daodejing* según se encuentra en las diferentes versiones de las que disponemos en la actualidad. Consideremos, por ejemplo, la analogía de los fuelles que aparece en la sección 12 del grupo A del *Daodejing* de Guodian. Esta metáfora, como ya demostró Donald Harper, se trata de una técnica relacionada con el cultivo personal basándose en el *Yinshu* 引書 “Escrito sobre la conducción [del pneuma]”, uno de los dos manuscritos médicos encontrados en la localidad de Zhangjiashan 張家山²⁴⁹. En la tabla a continuación se puede apreciar la diferencia entre el texto de Guodian y la versión de Wang Bi:

Wang Bi (5)	Guodian A:12 (5)	Traducción
天地不仁，以 萬物為芻狗。		[Si] el cielo y la tierra no muestran una disposición de benevolencia, [entonces]

²⁴⁸ Esta visión la comparten autores como Harold Roth, quien además defiende que los contenidos de las tablillas de Guodian nos pueden ayudar a datar los versos del *Neiye* porque “ambos textos fueron intentos de componer versos basados en una tradición oral que podemos denominar taoísta”. *Original Tao*, p. 26.

²⁴⁹ Harper, Donald. “The bellows analogy in Laozi V and Warring States macrobiotic hygiene”. En *Early China* 20 (1995), p. 381-91.

聖人不仁，以 百姓為芻狗		tratan a la miríada de seres como perros de paja. (Si) el sabio no se presenta como un ser de naturaleza benevolente, [entonces] trata al pueblo como perros de paja ²⁵⁰ .
天地之間，其 猶橐籥乎？虛 而不屈，動而 愈出 多言數窮，不如 守中。 ²⁵³	天地之間，其猶 橐籥與？虛而不 屈，動而愈出。 ²⁵¹	<i>El espacio entre el cielo y la tierra, [¿acaso no] es como un fuelle? Vacío, pero no se colapsa; se mueve y emite [al máximo nivel]</i> ²⁵² . [El hecho de que se empleen] muchas palabras indica agotamiento. No es comparable con [la idea de] mantener el centro.

TABLA 4. COMPARACIÓN DEL CAPÍTULO 5 DEL *DAODEJING* EN WANG BI Y EN GUODIAN.

Quizás lo más sorprendente en la versión de Guodian es la falta de los cuatro primeros versos, que tratan de un hipotético estado de desorden y caos social, así como de las consecuencias que se derivarían de él. En los versos siguientes, los únicos incluidos en el manuscrito de Guodian, hay un contraste entre el tema del cultivo personal y la esfera sociopolítica. Estas son las líneas que comparten ambos textos, y las únicas que aparecen en la versión de Guodian. Esto puede ser debido, por un lado, a que los editores de esta versión mostraron más interés en el cultivo personal que en la política, y por otro, que durante el proceso de recopilación y edición del *Daodejing* se

²⁵⁰ La metáfora de los “perros de paja” también aparece en el *Zhuangzi* y *Wenzi* 文子. No obstante, en ellas no encontramos referencia alguna a la analogía del fuelle o el espacio entre Cielo y Tierra. Cfr. Watson. *Chuang Tzu*. Nueva York: Columbia University Press, 1968, 159; *Wenzi* 文子. Beijing: Zhonghua shuju 1998, p. 349. La alusión a “perros de paja” (*chugou* 芻狗) parece ser una referencia a una ceremonia expiatoria. La mayoría de los comentaristas están de acuerdo en que se trata del uso de animales en rituales con el objetivo de pedir la venida de tiempos mejores. Cfr. *DDJ*, p. 18.

²⁵¹ Para los materiales de Guodian consultar Zou Anhua 鄒安華 ed., *Chujian yu boshu Laozi* 楚簡與帛書老子. Beijing: Minzu chubanshe, 2000. Incluye materiales de Mawangdui y reimpressiones fotográficas de las tablillas de bambú.

²⁵² El texto en cursiva corresponde a los versos comunes entre la versión de Guodian y el texto canónico.

añadieron contenidos de tipo político y militar, muy posiblemente para hacer frente a una necesidad proveniente de la Corte.

Otro punto a destacar es que en las líneas comunes entre ambas versiones aparece la analogía del fuelle y el espacio entre el Cielo y la Tierra, cuya relación con el cultivo personal ya quedó demostrada por Harper. El hecho de que en la versión de Guodian sólo aparezca esta analogía indica un acercamiento a las teorías de higiene macrobiótica y cultivo personal en un estadio primitivo²⁵⁴. Aunque sería posible establecer un contraste entre la falta de bondad del primer verso y el vacío entre el cielo y la tierra, todo apunta a que en la versión de Wang Bi la analogía del fuelle fue un añadido posterior a ese capítulo. Con esta modificación la interpretación del capítulo de acuerdo con el cultivo personal ha pasado a un segundo plano, dando prioridad al mensaje político²⁵⁵.

5.1 La edición del *Daodejing* de Guodian

Los editores responsables de recopilar y editar el cuerpo del texto encontrado en Guodian probablemente estaban más preocupados con la idea de cultivo personal que con una teoría cosmológica o un discurso político. La razón que lleva a pensar esto es que estos últimos dos temas aparecen en versiones posteriores del *Daodejing* y se fusionan con la temática del cultivo personal, que es el tema principal de la versión de Guodian. El *Daodejing* de Mawangdui, datado hacia el 200 a. e. c., pone de manifiesto

²⁵³ DDJ, pp. 18-9.

²⁵⁴ Algunos autores, no obstante, dudan de la naturaleza taoísta de este dicho. Cfr. *The Tao of the Tao Te Ching*, p. 35.

²⁵⁵ En los materiales médicos encontrados en Zhangjiashan encontramos alusiones a los conceptos de apertura y cierre. Reflejan la idea de un fuelle, y a su vez hacen eco de una serie de técnicas de respiración embrionarias en las que el movimiento se asemeja al de un fuelle.²⁵⁵ Así, la conexión entre el “campo de cinabrio” (*dantian* 丹田) y la “puerta de la vida” (*mingmen* 命門) en los ejercicios respiratorios de “guiar y dirigir” (*daoyin* 導引) se asemeja a la relación entre vacío y movimiento mencionada en el texto.²⁵⁵ Al inhalar, los dos puntos se acercan, creando así un “vacío” (*xu* 虛), no obstante, no se debe “colapsar” (*qu* 屈). Al exhalar, los puntos se distancian al “moverse” (*dong* 動), y a continuación el soplo vital “emite” (*yu chu* 欲出). A través de esta técnica el adepto nutriría su cuerpo y su espíritu, y sería igualmente útil para el gobernador, que alcanzaría un orden en sí mismo y, a un nivel superior, mantendría el orden en su dominio.

que el contenido político que se añadiría posteriormente ya estaba en circulación al menos un siglo después de la recopilación de la versión de Guodian.

A medida que nos acercamos al siglo II a. e. c. parece haber una tendencia a fusionar ciertos textos que contienen teorías de cultivo personal con principios y temas políticos. Por ejemplo, en el *Guanzi* 管子, la primera parte de “Técnicas de la mente I” (*xinshu shang* 心術上) contiene algunos versos que defienden la aplicación de los contenidos del *Neiye* al gobierno, de ahí que algunos académicos hayan propuesto una datación de esta obra cercana al año 300 a. e. c.²⁵⁶.

Por su parte, Baxter propone una datación del *Daodejing* cercana al 400 a. e. c.. Esta idea es acorde con la consideración de que es parte de un proceso inacabado de recopilación de versos con una relación muy estrecha con el cultivo personal²⁵⁷. Este patrón, compartido por el *Neiye* y la versión de Guodian, ha sido interpretado por diversos autores como una forma de representar la intención del copista de recoger las ideas de una tradición oral de higiene macrobiótica en las tablillas de bambú de Guodian²⁵⁸.

De acuerdo con esta visión, se conciben los dichos acuñados en esta versión como una tradición que proviene de mucho antes y que fue dispuesta según una estructura temática bien diferenciada elegida por el copista. Esto explicaría el enfoque en temas específicos en cada uno de los grupos de tablillas: en los textos A y C se trata el tema del control del Estado, mientras que en los textos B y D se trata principalmente el tema del cultivo personal.

Una segunda visión acerca de la edición del *Laozi* de Guodian trata de aquellos que opinan que los tres grupos de textos encontrados en Guodian constituyen el texto original sobre el que se basan las versiones posteriores de He Shangong 河上公, Wang Bi 王弼 y la versión de Mawangdui. Entre los defensores de esta propuesta se encuentran los académicos Guo Yi 郭沂 y Yin Zhenhuan 尹振環, quienes consideran los tres grupos de texto como la versión terminada de un *Daodejing* que después sería modificado en épocas posteriores, y además ven a Lao Dan 老聃 (Li Er 李耳) como el

²⁵⁶ *Original Tao*, p. 27.

²⁵⁷ Cfr. Baxter, William. “Situating the language of the Lao tzu: the probable date of the *Tao Te Ching*”, p. 254.

²⁵⁸ Lu Chen 陸沉. “Guodian Laozi yu Laozi gong an” 郭店 [老子] 與 [老子] 公案. En *Zongjiao xue yanjiu*, 3 (2001), pp. 129-136, esp. p. 130.

autor de la misma. Por otro lado, Xiang Cuiren 象崔仁 considera que la autoría de los tres grupos de textos debería atribuirse a tres autores distintos, concretamente, Tai Shidan 太史儋, Lao Laizi 老萊子 y Lao Dan 老聃.²⁵⁹ La versión recibida o canónica de Wang Bi y He Shangong, por su parte, tendría sus orígenes en Tai Shidan.²⁶⁰

En tercer lugar, debido a diferencias textuales entre la versión canónica y los tres grupos de textos encontrados en Guodian, otros autores consideran que los grupos A y B se copiaron del mismo manuscrito, mientras que el grupo C proviene de una fuente distinta²⁶¹. Como defensor de esta teoría, Wang Zhongjiang 王中江 afirma que a finales del periodo de los Reinos Combatientes había en circulación varias versiones diferentes del *Daodejing*²⁶². Wang ofrece tres hipótesis para explicar por qué las tablillas de Guodian sólo contienen una sexta parte del texto canónico: en primer lugar, la tumba fue asaltada y se perdió parte del texto; en segundo lugar, en la época de la edición de las tablillas de Guodian, los contenidos del *Daodejing* eran más reducidos, y se añadieron más versos en épocas posteriores; en tercer lugar, en el momento del enterramiento, sólo se incluyó una parte simbólica del texto con el resto de objetos.

²⁵⁹ La línea de transmisión de la llamada “tradición taoísta” empezaría en Lao Dan 老聃 (también conocido como Li Er 李耳), y habría pasado a través de Taishi Dan 太史儋, Guan Yinzi 關尹子, Lie Zi 列子 y Zhuang Zi 莊子. Xiang considera una triple autoría del texto basándose en las biografías de Lao Zi, Taishi Dan, Lao Laozi y Lao Dan. Ibid., p. 129.

²⁶⁰ El origen de la leyenda de Guan Yin 關尹 y su relación con la figura histórica de Lao Dan es un tema de controversia entre distintos autores. Henricks, en su traducción de la biografía de Lao Dan escrita por Sima Qian habla de Guan Yin como la persona que pidió a Lao Zi que escribiera el *Daodejing*. Cfr. *Lao Tzu's Tao Te Ching*, p. 20. Por otro lado, Lu Chen 陸沉 menciona una figura histórica llamada Taishi Dan, que fue forzada por Guan Yin Zi 關尹子 a escribir el citado texto, y niega que dicho autor se llamara Lao Zi. Cfr. Lu Chen, “Guodian Laozi y Laozi gong an”, p. 129. Un artículo revelador sobre la leyenda de Lao Dan es el realizado por Graham, A.C. “The Origins of the legend of Lao Dan”. En *Lao-tzu and the Tao-te-ching*, pp. 23-40.

²⁶¹ Las tablillas de bambú del Guodian Laozi fueron clasificadas en tres grupos por el equipo encargado de su restauración denominados A, B, y C. El grupo C de tablillas también contiene un texto desconocido hasta el momento, Taiyi shengshui 太一生水 (Taiyi genera el agua), que ha sido analizado como unidad independiente del *Daodejing*.

²⁶² Wang Zhongjiang 王中江. “Guodian zhujian Laozi lueshuo” 郭店竹簡《老子》略. En *Zhongguo zhhexue*, vol. 20 (1999), pp. 103-17.

Un cuarto análisis, propuesto por Ikeda Tomoshisa 池田知久, defiende que el Guodian *Laozi* es parte de un proceso paulatino de construcción del texto canónico²⁶³. En último lugar Harold Roth propone una perspectiva analítica al observar los paralelismos entre las dos versiones. Esta metodología se basa en la existencia de una transmisión oral filosófica en verso, a partir de la cual se copiaría la totalidad del texto²⁶⁴.

Si dejamos de lado las diferencias textuales entre los diferentes manuscritos está claro que existía una relación muy estrecha entre los contenidos de la obra y la transmisión oral de ideas. Esto es, la transmisión del conocimiento a través del verso oral debió haber sido vital en el desarrollo de la tradición textual durante el periodo de los Reinos Combatientes. El hecho de que haya un énfasis en el tema del cultivo personal o higiene macrobiótica en la versión de Guodian no se debe tomar de manera arbitraria.

Respecto a las múltiples opiniones sobre la edición del texto expuestas anteriormente, tanto la visión de Ikeda sobre un proceso gradual de construcción del texto final, el argumento que defiende una estructura temática prefijada, como el enfoque de paralelismos de Roth, están en concordancia con la hipótesis de la existencia de una tradición oral, basada en un discurso temático alrededor del tema del cultivo personal y sobre la cual se añadió contenido político posteriormente. Así, se podría afirmar que existía una tradición oral en verso como la del *Daodejing* que tenía como objetivo la transmisión de conocimientos de diversa naturaleza.

Ahora bien, si hubo una transmisión textual de tipo oral antes de la edición del *Daodejing*, también sería natural considerar a otras obras anteriores, especialmente el *Clásico de las Odas* (*Shijing* 詩經), como recopilaciones basadas en enseñanzas orales²⁶⁵. Si este fuera el caso, no sólo el *Daodejing* estaría basado en enseñanzas orales,

²⁶³ Para un análisis detallado de esta teoría, consultar Ikeda, Tomohisa 池田知久 “Jingmenshi bowuguan. Guodian Chumu zhujian biji” 荆門市博物館郭店楚墓竹簡筆記 (Notas sobre las tablillas de bambú de Guodian del museo de la ciudad de Jingmen). Este escrito fue presentado en la conferencia internacional sobre el “Guodian Laozi” en 1998.

²⁶⁴ Cfr. “Guodian Laozi yu Laozi gong an”, p. 130.

²⁶⁵ La datación del Clásico de Odas es incierta, aunque el consenso es en considerar su elaboración entre los siglos XI y VIII a. e. c. Tanto el Laozi como otros textos del periodo de los Reinos Combatientes (s. V-III a. e. c.) contienen una estructura similar a la del Shijing en algunas secciones. Por ello, se habla del origen en una transmisión oral del Laozi, que empezaría a tomar forma como

sino que también otros textos compuestos alrededor del mismo periodo podrían considerarse como una manifestación escrita de la tradición oral²⁶⁶. Sería, por tanto, lógico la inclusión en esta categoría de los textos asociados con diferentes pensadores que surgieron durante el periodo de los Reinos Combatientes. Naturalmente, esto se aplicaría, entre otros, a la figura de Confucio (Kong Zi 孔子) y al extenso conocimiento que ha sido transmitido hasta nuestros días bajo su autoría.²⁶⁷

La estructura poética del *Daodejing* está de hecho comprobada en estudios anteriores y los paralelismos a nivel de contenido con algunos versos del *Neiye* son una evidencia aún mayor de la hipótesis de transmisión oral²⁶⁸. Por otro lado, el *Guanzi* también guarda similitudes en los esquemas de rima con el *Daodejing* y con otros textos del mismo periodo, y es por esto que algunos autores defienden que estos textos pertenecen a un género de verso filosófico con elementos orales muy marcados y con una concepción de autoría individual bastante difuminada²⁶⁹.

5.2 La influencia de los letrados (*shi* 士) en la edición textual

Debido al énfasis en la educación dentro de la Corte, la tarea de recopilación y edición de obras la llevaban a cabo individuos que trabajaban para los gobernantes. La autoría de las mismas se encargaba a un número reducido de intelectuales, que eran responsables de ofrecer consejo acerca de temas políticos a aquellos que tenían como objetivo la expansión de su mandato. El resultado de esta relación de fuerzas es que los gobernantes comenzaron a reunir a representantes de los diferentes linajes del

un compendio de dichos y enseñanzas relacionados con el cultivo personal y la cosmogonía, todo explicado en torno al concepto central del Dao.

²⁶⁶ Para una discusión de la influencia del *Shijing* en el Laozi, consultar el trabajo de Liu Xiaogan 劉笑敢. *Classifying the Zhuangzi Chapters*. Ann Arbor: University of Michigan 1994, Center for Chinese Studies monographs, n. 65, esp. p. 173.

²⁶⁷ La obra más conocida de Confucio, las *Analectas* (*Lunyu* 論語), es de hecho una recopilación de la transmisión oral del maestro a cargo de sus discípulos. En esta obra, no obstante, el patrón rítmico y poético brilla por su ausencia, en favor de un tono más coloquial.

²⁶⁸ Uno de los primeros intentos de clasificar las partes poéticas del *Laozi* lo realizó Bernhard Karlgren en su obra “The poetical parts in Lao-Tsǐ”. Goteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1932.

²⁶⁹ Cfr. *Classifying the Zhuangzi chapters*, p. 249.

conocimiento, personas que generalmente pertenecían a la clase de los *shi* 士, término traducido normalmente como “letrado”²⁷⁰.

Estos funcionarios de la Corte aumentaron en número a lo largo del tiempo. Eran los descendientes de la clase literaria, de los caballeros feudales de los estados menores que habían sido conquistados por otro de mayor poder y ahora carecían de afiliación a ningún gobernador o estado²⁷¹. Entraban dentro de esta categoría aquellas personas con educación y ciertas aptitudes, en uno o varios campos determinados, que a su vez contaban con poder de liderazgo²⁷².

Algunos de estos letrados llevarían a la Corte un texto representante de su linaje intelectual, y además explicarían un conjunto de prácticas o técnicas (*shu* 術) encaminadas al cultivo personal. O bien, ilustrarían las teorías con situaciones reales, encubriéndolas además de un carácter metafórico²⁷³. Estaríamos ante un intercambio de conocimiento entre estos oficiales que harían la función de consultores y guías de los gobiernos. Había congregaciones de estos letrados en lugares públicos, donde se realizaban exposiciones y oratorias de cada una de las escuelas, algo que no sólo ocurría a nivel público e informal, sino que también se organizaban reuniones con la clase gobernante. Una de las asambleas más conocidas de letrados en el periodo de los Reinos

²⁷⁰ Los pensadores del periodo de los Reinos Combatientes establecieron cuatro clases sociales que constituyeron el marco teórico del pensamiento político para los dos milenios posteriores: oficiales estatales (*shi* 士), campesinos (*nong* 農), artesanos (*gong* 工) y mercaderes (*shang* 商). El orden de las mismas se impone de mayor a menor importancia para la clase gobernante. Es evidente la gran importancia de la clase de los campesinos, que aún hoy ocupan la clase mayoritaria de la población china. No sólo contribuían con los impuestos, también trabajaban en la realización de proyectos estatales y en el ejército, como mercenarios o como reclutas. Sorprende la posición secundaria de los mercaderes en la época, y la prioridad que se otorgaba a los oficiales estatales (pensadores y literatos). Esto refleja que la estrategia política de control de la población y la defensa del territorio tenían mayor importancia que los intercambios comerciales. Será de esta relación que se desprende la protección y apadrinamiento de ciertas teorías políticas, de cultivo personal y de técnicas militares, necesarias para el mantenimiento del poder a cargo de las clases gobernantes.

²⁷¹ Graham, A.C. *Disputers of the Tao*. LaSalle, IL: Open Court Press, 1989, pp. 2-3.

²⁷² Así define a esta categoría social Michael Loewe, y añade que estaban situados por encima de campesinos, artesanos y mercaderes en el escalafón social. Cfr. Loewe, Michael. *The Government of the Qin and Han empires: 221 BCE-220 CE*. Indianapolis: Hackett publishing company, 2006, p. 71.

²⁷³ Cfr. *Original Tao*, p. 20.

Combatientes tuvo lugar durante el reinado del monarca Xuan 宣 (320-301 a. e. c.) en la puerta occidental de la ciudad, llamada *jixia* 稷下 (bajo la Puerta Ji)²⁷⁴.

A pesar de que las sociedades de imperios antiguos no incluían entre sus miembros a un grupo de personas que pudieran ser tratadas como profesionales, no debemos pensar que estas sociedades carecían de especialistas en campos como la medicina, astronomía, pensamiento o matemáticas. Los *shi* eran estudiosos del conocimiento que aconsejarían al emperador cómo interpretar los mensajes del mundo sobrenatural, para su propio bien o del imperio. El estado, igualmente, contaba con médicos que aplicaban sus conocimientos entre las clases altas de la sociedad. No obstante, es curioso que ninguno de estos practicantes alcanzara el mismo respeto que obtuvieron los especialistas en el aprendizaje y el copiado de documentos²⁷⁵.

En la dinastía Zhou Occidental (1027?-771), la clase de los letrados ya ocupaba una posición importante en la estructura social. La clase gobernante los empleaba como herramienta de gobierno²⁷⁶, y por tanto, esta posición privilegiada los situaba entre la clase gobernante, en una posición distante de los asuntos gubernamentales y de cuestiones triviales. Eran, en otras palabras, la base de la clase gobernante y de la comunidad social.

Para llegar a ser reconocido como letrado era necesario contar con una buena preparación tanto a nivel cultural como marcial. Debido a que su educación en la tradición ritual estaba dirigida en gran medida por la clase gobernante, llegaron a ser considerados como los mayores exponentes filosóficos del momento. Posteriormente, en el periodo de los Reinos Combatientes comenzaron a cobrar importancia como el grupo de letrados de la Corte, y eran los responsables de copiar y editar escritos históricos y filosóficos.

²⁷⁴ Cfr. *Early Chinese medical literature*, pp. 22-35.

²⁷⁵ Cfr. *The government of the Qin and Han empires*, p. 74-75. Ya en este periodo se comenzaron a establecer diversos métodos para reclutar y formar intelectuales que trabajaran para la corte. Una de las Academias Imperiales (*Taixue* 太學) más importantes estaba localizada en Chang'an, donde los elegidos eran formados para especializarse en la interpretación y la enseñanza de una serie de textos literarios que habían sido previamente aprobados por decreto imperial.

²⁷⁶ Xie Yangju 謝揚舉. "Laozi lun shi de xiuyang yu guli." 老子論士的修養與古禮. En *Kongzi yanjiu*, 3 (1997), pp. 84-90, esp. p. 86.

La conjetura acerca del estatus del ocupante de la tumba de Guodian basándonos en los descubrimientos arqueológicos corrobora la importancia de la clase de los letrados para la conservación de textos y transmisión de conocimiento. Así, Liu Zuxin 劉祖信 defiende de manera convincente que la estructura de la tumba, los objetos recuperados y la información que disponemos sobre los sistemas de enterramiento anteriores a la dinastía Qin son evidencias del rango de letrado del ocupante de la tumba²⁷⁷. Este argumento se basa además en la clasificación de la estructura de las tumbas descrita en el *Liji* 禮記:

天子之棺四重²⁷⁸

El ataúd interior del Hijo del Cielo tiene cuatro capas.

El comentario de Zheng Xuan 鄭玄 (127-200) a esta línea dice: “Los duques, tres capas; los señores, dos capas; los nobles, una capa; los caballeros, sin capas”. El hecho de que se encontrara en la tumba de Guodian una copa lacada con forma de oreja con la inscripción *donggong zhi shi* 東宮之師 (maestro del Palacio Oriental), y el argumento de Liu acerca de la posición de letrado del ocupante de la misma son cuanto menos significativos de su influencia en el sistema educativo en la Corte.

Dado que el ocupante de la tumba de Guodian enseñaba en palacio, es natural que haya tenido acceso a las versiones completas de los textos tal y como existían en el momento del enterramiento. Por esta razón, es posible que las tablillas de bambú del Laozi y, por extensión, el resto de textos recuperados de la tumba, fueran versiones completas de los textos que representaban. En otras palabras, la versión del *Daodejing* descubierta en Mawangdui y la versión canónica de Wang Bi constaría de un añadido de versos enfatizando sobre todo cuestiones políticas y militares, pero el texto original sería el encontrado en Guodian, con un mayor énfasis en temas de cultivo personal.

²⁷⁷ Liu Zuxin 劉祖信. “An overview of tomb number one at Jingmen Guodian”. En Allan, Sarah y Williams, Crispin. *The Guodian Laozi: Proceedings of the international conference, Dartmouth College*. Berkeley: The society for the study of early China and the Institute of East Asian studies, 2000, p. 32.

²⁷⁸ *Liji jijie* 禮記集解. Beijing: Zhonghua shuju, 1989, p. 235.

5.3 La protección del *Daodejing* en la Corte

Este tipo de prácticas de cultivo personal que se defienden en el *Daodejing*, y también aparecen en los versos del *Neiye*, tienen un carácter principalmente apofático, es decir, un proceso sistemático de negación, de olvido, o de vacío de los contenidos de la conciencia (percepciones, emociones, deseos) que se encuentran en la experiencia diaria y están apegados al egocentrismo²⁷⁹. Al disminuir los deseos y las emociones, vaciar la conciencia y calmar la mente, el gobernador alcanza un estado de tranquilidad psíquica, se convierte en un ser desinteresado, impasible ante las pasiones y adquiere un conocimiento que podrá aplicar a la hora de tomar decisiones políticas.

Esta temática, obviamente, sería del agrado del gobernador, que protegería estos textos y aceptaría aquellos que lo ayudaran a gobernar. En otras palabras, aceptaría gustosamente aquellos escritos que trataran del cultivo personal a la vez que temas políticos y militares. Precisamente, la versión canónica del *Daodejing* cumple estos requisitos, al ser una guía de cultivo personal con una aplicación práctica para el gobierno. Al contrario que el *Neiye*, que sólo contiene información sobre técnicas de meditación, el *Daodejing* fue protegido por una necesidad proveniente de la Corte, por ello fue reconocido como texto clásico, gracias a un sistema filosófico de enriquecimiento personal acompañado de un mensaje político muy claro²⁸⁰.

²⁷⁹ Cfr. *Original Tao*, p. 125. En los últimos años se han realizado estudios sobre las partículas negativas en el *Daodejing* desde el punto de vista lingüístico y semántico. Consultar Deng Peiling 鄧佩玲 *Guodian chujian 'Laozi' foudingci yanjiu* 郭店楚簡“老子”否定詞研究. En *Wenxue sanji* 問學三集. Hong Kong: Chinese University of Hong Kong, 2003, pp. 27-57; Roncero, Luis. “Las negativas *wu* 無 y *wang* 亡 en la versión Guodian de *Laozi*”. En *Encuentros en Catay*, 21 (2007), pp. 161-179.

²⁸⁰ El *Neiye* y el *Daodejing* no son los escritos sobre cultivo personal más antiguos. Como se mostró en la primera parte del presente trabajo, la inscripción de jade sobre el movimiento del soplo vital es hasta el momento el texto más antiguo sobre este tema. Roth asume que el *Neiye* es anterior al *Daode jng* de Guodian, y afirma que es el “texto más antiguo sobre teorías de cultivo interno”. Cfr. *Original Tao*, p. 126. Si seguimos su definición de texto en un artículo anterior: “un texto es el complejo único y expresión de ideas de un autor o autores”, entonces la inscripción de jade debería incluirse dentro de la categoría de texto y sería aún más antiguo que el *Neiye*. Cfr. Roth, Harold. “Text and edition in early Chinese philosophical literature.” En *Journal of the American Oriental Society* 113:2 (1993), pp. 214-27, esp. p. 227. Parece haber una contradicción ya que la inscripción sería, como él mismo comentó en la misma obra, la evidencia textual sobre prácticas de cultivo

Además de los temas paralelos de cultivo personal y cosmología basada en el Tao, la preocupación acerca del control del Estado sería el único tema ausente en el *Neiye* en comparación con el *Daodejing*. Por su parte, las tablillas de bambú de Guodian dan prioridad al tema del cultivo personal antes que a asuntos de gobierno y a las teorías cosmogónicas. Esto quiere decir que estamos ante un texto que se encuentra en una etapa de desarrollo temático similar al *Neiye*. Posteriormente se añadiría más contenido al texto del *Daodejing*, sobre todo de tipo político y militar, mientras que el *Neiye* permaneció a un nivel inferior, con un contenido centrado en prácticas del cultivo personal.

En definitiva, la conservación de la salud y la dicotomía entre la vida y la muerte estaban entre los temas que preocupaban al monarca y a su séquito. Por tanto, es natural que las clases altas llevaran a cabo una búsqueda y una comparación de diversas teorías relacionadas con estos temas. Así, es verosímil pensar en los letrados como los encargados de confeccionar estos textos, que estaban dirigidos a las clases gobernantes. Estos funcionarios de la Corte no sólo eran copistas y editores, sino que también trabajaban como maestros del monarca y de su séquito.

Las clases altas estaban en continuo crecimiento, y necesitaban una serie de ejercicios y de teorías para nutrir sus vidas, tanto a nivel físico como mental. Esta necesidad la cubría la literatura recopilada por los médicos y los pensadores. De manera similar, la inscripción acerca de la recuperación de la salud firmada por Yin es una prueba significativa de una preocupación temprana por la salud de las clases altas, que se explicaba en aquellos momentos desde una perspectiva de culto religioso.

Los letrados de la Corte, para ascender de posición como médicos o como meros oradores en palacio, intercambiarían conocimientos entre ellos para ofrecer al gobernador un compendio completo de teorías relacionadas con la conservación de la salud y una explicación sobre el universo. Textos como el *Daodejing* y el *Neiye* comparten estas características, pero sólo los más útiles se convertirían en textos clásicos. El centro de atención del *Neiye* es la meditación, temática que lo relegaría a

personal más antigua. Esta clarificación es relevante porque, hasta la fecha, no se ha encontrado otro texto anterior que trate este tipo de práctica. No obstante, está claro por la datación de la inscripción de jade (ca. 700 a. e. c.), que esta tradición ya estaba asentada entre las elites sociales antes de que el *Neiye* fuera escrito alrededor del año 300 a. e. c. Con el creciente número de excavaciones arqueológicas, no será sorprendente encontrar una versión incluso anterior sobre alguna de las facetas del cultivo personal.

una posición inferior, mientras que el mensaje político y las teorías de cultivo personal incluidas en las versiones recibidas del *Daodejing* propiciaron la protección y el tratamiento de este texto como material de lectura obligado entre las capas altas. Textos como el *Neiye*, por otro lado, carecían de la utilidad que aportaba la fusión de consejo político con ideas de cultivo personal, de ahí que quedara relegado a una posición inferior.

CAPÍTULO III

LOS “TRES TESOROS” DE LA ALQUIMIA INTERIOR TAOÍSTA EN EL *DAODEJING* Y EN EL *ZHUANGZI*

1. Los conceptos de “esencia”, “pneuma” y “espíritu”

Los “tres tesoros” es la traducción literal de *sanbao* 三寶. En el taoísmo es una denominación utilizada comúnmente para referirse a tres conceptos de suma importancia: *jing* 精 (esencia), *qi* 氣 (pneuma) y *shen* 神 (espíritu). Las tres acepciones y sus connotaciones varían según el aspecto al que hagan referencia. Si se trata del taoísmo religioso, los tres tesoros son las tres deidades supremas del panteón; en el ámbito del cultivo personal y del aspecto alquímico del taoísmo los tres tesoros se refieren a tres de los conceptos que se deben refinar para lograr longevidad o alcanzar un estado superior. A continuación se presentan estos tres conceptos desde el punto de vista religioso y del *neidan*.

1.1 Los tres tesoros en el taoísmo religioso

En el taoísmo religioso los “tres tesoros” se refieren a tres figuras: el Tao, los clásicos y el maestro. Así se describen en el texto *Huangjing jizhu* 皇經集注 (CT 1440), cuyo título original es *Gaoshang Yuhuang benxing jijing* 高上玉皇本行集經 (Clásico de los actos originales del noble Emperador Jade, CT 10):

三寶，道、經、師也。道為三教之宗，萬有之祖；經為度世津梁；師為人天眼目，不敬所以有一罪。²⁸¹

Los tres tesoros son el Tao, los clásicos y el maestro. El Tao es el punto de referencia de las tres religiones y el ancestro de todos los seres²⁸². Los clásicos son la base para vivir en este mundo. El maestro representa los ojos entre la persona y el cielo. Si no se respetan los tres tesoros se considera una falta.

El texto, en el que se presentan los principios de actuación según el taoísmo religioso, continúa con una exposición detallada acerca del comportamiento y describe

²⁸¹ ZHDZ, vol. 6, sec. 88, pp. 272-81.

²⁸² Las tres religiones son el taoísmo, el budismo y el confucianismo.

acciones como el asesinato, el robo, el adulterio y la mentira como faltas graves. En este caso los tres tesoros se refieren a las Tres Purezas o *sanqing* 三清, que es el nombre que reciben las tres deidades superiores dentro del taoísmo: *Yuqing* 玉清 (Pureza de Jade), *Shangqing* 上清 (Pureza Suprema) y *Taiqing* 太清 (Gran Pureza). Dentro del panteón taoísta los tres cielos se identifican con las tres deidades supremas, que representan a su vez a los tres tesoros descritos en el pasaje anterior. Durante la ceremonia de iniciación, el adepto debe mostrar respeto a los tres tesoros, que están representados por las tres deidades supremas. El Tao lo representa la deidad Pureza de Jade, los clásicos se asocian con la deidad Pureza Suprema y el maestro se relaciona con Gran Pureza²⁸³.

También dentro del ámbito religioso, otra de las referencias a los tres tesoros la encontramos en el capítulo 67 del *Daodejing* 道德經, donde se explican los principios fundamentales por los que se rigen los iniciados: la compasión (*ci* 慈), la moderación (*jian* 儉) y la capacidad de ceder (*bugan wei tianxia xian* 不敢為天下先):

我有三寶，持而保之，一曰慈、二曰儉、三曰不敢為天下先。慈故能勇，儉故能廣，不敢為天下先，故能成器長。今舍慈且勇，舍儉且廣，舍後且先，死矣！夫慈以戰則勝，以守則固，天將救之，以慈衛之²⁸⁴。

Tengo tres tesoros a los que me aferro y protejo: el primero es la compasión, el segundo es la moderación y el tercero es ceder y no adelantarme a los demás. Por la compasión puedo actuar con coraje, por la moderación puedo actuar con generosidad, por mi capacidad de ceder puedo alcanzar el Tao. Pero hoy se quiere ser fuerte sin compasión, se quiere ser generoso sin moderación, y se quiere llegar arriba sin haber estado antes abajo. ¡Esto lleva a la muerte! Con

²⁸³ Estas tres deidades se conocen también con otros nombres: Honorable Cielo del Comienzo Original (*Yuanshi tianzun* 元始天尊) representa a Pureza de Jade; Honorable Cielo del Supremo Tesoro Numinoso (*Shang lingbao tianzun* 上靈寶天尊) representa a Pureza Suprema; Honorable Cielo del Camino y la Virtud de la Claridad Suprema (*Shangqing daode tianzun* 上清道德天尊). Consultar Pregadio, Fabrizio. *Great Clarity: Daoism and Alchemy in Early Medieval China*. Stanford: Stanford University Press, pp. 152-55.

²⁸⁴ *DDJ*, pp. 262-4.

compasión se vencerá en la lucha y nos mantendremos firmes en la defensa. El cielo salvará a aquel que tiene compasión y lo protegerá con ella.

Los tres tesoros en esta sección del *Daodejing* representan preceptos de comportamiento social. A través de aforismos que siguen la estructura de causa y efecto, el texto recuerda la importancia de actuar con compasión, moderación y humildad. En la anotación de Heshang Gong se explican así estos conceptos: la compasión equivale a amar a los demás como a tu propio hijo; la moderación se debe practicar por el pueblo para lograr actuar de forma abierta y generosa; la humildad se consigue no adelantándose a las acciones de la naturaleza²⁸⁵.

Las tres deidades como representantes de los tres tesoros es un reflejo de los tres preceptos establecidos en el *Daodejing*. Si bien en el primer pasaje las tres deidades se asociaban al Tao, a los clásicos y al maestro, en el *Daodejing* el primer tesoro es la compasión, y sólo aquellos que actúen de esta manera, serán capaces de alcanzar el Tao. La generosidad se considera una virtud social, que se obtiene a partir de la moderación, que es también una de las virtudes que se repiten en los textos clásicos, además de ser el segundo tesoro que alberga la deidad Pureza Suprema. En ellos se establecen preceptos para el comportamiento en sociedad. Finalmente, el iniciado debe comportarse de manera humilde ante el maestro, ya que éste es la conexión entre el adepto y el cielo.

Desde la aparición del *Daodejing*—la versión más atigua conocida data del s. IV a. e. c.—hasta la aparición del taoísmo religioso (s. II e. c.) se van conformando los patrones de las distintas sectas taoístas. El punto en común entre los tres tesoros descritos en el *Daodejing* y la representación de los tres cielos y las tres divinidades es que los tres tesoros reflejan la misma unidad y son la misma cosa, al igual que las tres divinidades son en realidad una única deidad. Las similitudes entre los tres tesoros y su relación con los tres cielos y las tres divinidades superiores del panteón taoísta no es casualidad, ya que el objetivo final es vivir de acorde con las leyes que impone el principio supremo del Tao.

²⁸⁵ Ibid. pp. 262-3.

1.2 Los tres tesoros en el *neidan*

En el ámbito del cultivo personal los tres tesoros se refieren a tres conceptos relacionados con la alquimia interior. En total pueden referirse a siete conceptos diferentes, dependiendo del texto donde lo encontremos, pero la asociación más común es a *jing* 精, *qi* 氣/炁 y *shen* 神. Se suelen interpretar como esencia, pneuma/aliento vital y espíritu, respectivamente, pero las connotaciones van mucho más allá de lo que expresan estos términos. Antes de continuar la exposición de estos conceptos en las secciones siguientes se analizan las siete definiciones diferentes de los tres tesoros dentro del contexto del cultivo personal.

1.2.1 Los tres “campos de cinabrio”

Los tres tesoros aparecen relacionados con los tres *dantian* 丹田 (lit. campo de cinabrio): el superior, el medio y el inferior²⁸⁶. Los tres *dantian* son tres espacios en el interior del cuerpo humano de gran importancia para la práctica de ejercicios alquímicos, tanto de respiración como de meditación. Se denominan *dantian* inferior, medio y superior, aunque también tienen otros nombres, como *xiayuan* 下元 (origen inferior), *zhongyuan* 中元 (origen medio) y *shangyuan* 上元 (origen superior), entre otros.

El campo inferior alberga la esencia (*jing*), y abarca el espacio entre el bajo abdomen y los riñones, aunque distintas fuentes lo sitúan a diversas distancia debajo del ombligo. El campo medio alberga el pneuma (*qi*) y se encuentra en el centro del pecho o entre el corazón y el ombligo, dependiendo de las fuentes. Finalmente, el campo superior reside en la región cerebral y es la morada del espíritu (*shen*).

De acuerdo con la tradición taoísta, las tres etapas del proceso alquímico se producen, respectivamente, en cada uno de los campos de cinabrio. Primeramente, el refinado de la esencia y su transformación en energía (*lianjing huaqi* 鍊精化氣) se lleva a cabo en el *dantian* inferior. La segunda etapa, el refinado de la energía y su transformación en energía (*lianqi huashen* 鍊氣化神) se produce en el *dantian* medio.

²⁸⁶ Cfr. Despeux, Catherine. *Zhao Bichen: Traité d'Alchimie et de Physiologie taoïste (Weisheng shenglixue mingzhi)*. Paris: Les Deux Océans, p. 23-27. Cfr. Needham, Joseph. *Science and civilisation in China*. Vol. V: *Chemistry and chemical technology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 38-40 y 107-8.

La tercera y última etapa, el refinado del espíritu y el retorno al vacío (*lianshen huanxu* 鍊神還虛) se realiza en el *dantian* superior y es la última etapa del proceso.

Los tres tesoros referidos a los tres *dantian* los encontramos en el texto *Huangting neijing jing* 黃庭內景經 (*Escritura de la refulgencia interna de la Corte Amarilla*, CT 331), un tratado del siglo II e. c. que describe el cuerpo humano con dioses internos en diferentes partes del cuerpo²⁸⁷. El adepto recitaría este escrito para obtener calma espiritual y longevidad, y se creía que su lectura servía para expulsar espíritus malignos y enfermedades. El lenguaje poético del texto contiene alusiones continuas a prácticas de cultivo personal y conceptos relacionados con la alquimia, entre ellos los tres campos de cinabrio. A continuación se presenta un extracto del cuarto capítulo de esta obra. en el que se describen las deidades en el interior del cuerpo y al final hay una alusión a los tres *dantian*:

黃庭內人服錦衣，紫華飛裙雲氣羅，丹青綠條翠靈柯，七蕤玉籥
閉兩扉，重掩金闕密樞機。玄泉幽闕高崔嵬，三田之中精氣微。

288

En el interior de la Corte Amarilla habitan seres con ropajes coloridos²⁸⁹. Llevan faldones morados y brillantes, y les rodea una capa de nubes²⁹⁰. Sus ropas exhiben un entrecruzado de rojo y verde, con líneas color verde esmeralda. [En el rostro] siete borlas, flautas de

²⁸⁷ Para una traducción en francés consultar Carré, Patrik. *Le livre de la Cour Jaune: classique taoïste des IVe-Ve siècles*. París: Éditions du Seuil, 1999.

²⁸⁸ ZHDZ, vol. 23, sec. 2, p. 1b.

²⁸⁹ El término *jin yi* 錦衣 significa ropajes de cinco colores, que a su vez son una referencia a los cinco órganos y los colores y elementos asociados con ellos: el blanco y el metal con el pulmón; el verde y la madera con el hígado; el negro y el agua con el riñón; el rojo y el fuego con el corazón; el amarillo y la tierra con el bazo.

²⁹⁰ El comentarista Liangqiu zi 梁丘子 describe estos ropajes como los que llevan los inmortales, y señala que así viste el Supremo Emperador Jade (Gaoshang Yuhuang 高上玉皇). Ver *Huangting neiwai yujing jingjie* 黃庭內外玉景經解, CT 403.

jade y las dos hojas cerradas²⁹¹. La sala dorada con las puertas pesadas [alberga] los secretos más importantes²⁹². La fuente misteriosa y el hueco oscuro son grandiosos y majestuosos²⁹³. En el centro de los tres campos [de cinabrio se albergan] la esencia y el aliento misteriosos.

La Corte Amarilla (*huangting* 黃庭) se localiza en diversos lugares de la fisionomía humana: en la cabeza, el bazo, entre los ojos o en el bajo campo de cinabrio. En esta sección se está hablando de los ropajes de los seres (deidades) que habitan en el interior del cuerpo y de su función. El comentarista de este texto, Wucheng zi 務成子, glosa la última parte de este pasaje de esta manera: “el cielo tiene tres luces, el sol, la luna; las personas tienen tres tesoros, los tres campos de cinabrio”.²⁹⁴ Así pues, en esta obra de contenido alquímico los tres tesoros son otra denominación de los tres *dantian*.

1.2.2 Las tres cavidades faciales

Los tres tesoros también aparecen referidos a tres de las cavidades faciales: las orejas, los ojos y la boca. Concretamente así aparece en el texto *Zhouyi cantong qi* 周易參同契 (*Acuerdo de los Tres según el Libro de los Cambios*, CT 999), una obra en verso que no describe ningún proceso alquímico en sí, sino que su enfoque está en el Tao y en su relación con el cosmos, que se explica a través de símbolos alquímicos y cosmológicos. Entre los temas recurrentes en este texto están la importancia de la

²⁹¹ Las siete borlas (*qi rui* 七蕤) son una metáfora de los siete orificios de la cara (ojos, fosas nasales, boca y oídos). Las hojas se refieren a los ojos, que se deben mantener cerrados para visualizar el espíritu (*cunshen* 存神).

²⁹² Esto es una continuación de la importancia de no exponer al exterior los tres tesoros (la esencia, el aliento y el espíritu). En otras palabras, los practicantes del cultivo personal no deben dejar que se dispersen.

²⁹³ La fuente misteriosa (*xuan quan* 玄泉) es la saliva, uno de los líquidos preciados durante las prácticas del cultivo personal. El hueco oscuro (*you jue* 幽闕) es el espacio entre los riñones, también llamado en algunos textos puerta de la vida (*mingmen* 命門). Esta denominación proviene fuentes donde, el dantian inferior aparece como *jiu you di fu* 九幽地府 (cavidad terrenal de las nueve oscuridades).

²⁹⁴ ZHDZ, vol. 23, sec. 5, p. 50.

esencia y el aliento en el cosmos y su relación con el Sol y la Luna o la dualidad Yin y Yang²⁹⁵. Veamos a continuación el pasaje donde aparecen los tres tesoros en este texto:

耳目口三寶，閉塞勿發通，真人潛深淵，浮游守規中。²⁹⁶

Las orejas, los ojos y la boca son tres tesoros. [Es necesario] mantenerlos cerrados para que no entre nada a través de ellos. Este es el secreto de las personas verdaderas para conseguir profundizar [y lograr trascender]: vivir de manera natural al tiempo que se observa este precepto.

Este principio aparentemente tan sencillo está relacionado con las prácticas de meditación. Básicamente, el texto describe que se trata de observar (*guan* 觀) los ojos, los oídos y la boca con nuestro propios ojos, oídos y boca—y lo mismo se ha de hacer con las fosas nasales. De esta manera no entrarán imágenes, sonidos o sabores del exterior, ya que la percepción de estos elementos estará cerrada (*guan* 關). Los conceptos de observar y cerrar son homófonos (ambos se leen *guan*), lo cual es indicativo de la importancia que tenía el maestro en la transmisión de conocimientos y en la interpretación de los textos.

En otro texto de la tradición *neidan* titulado *Changsheng quanjing* 長生詮經 (*Escritura y explicación acerca de la longevidad*, CT 1466) también se habla de los oídos, de los ojos y de la boca como los tres tesoros externos, mientras que la esencia, el pneuma y el espíritu se describen como los tres tesoros internos:

閉耳目口之外三寶，以養精氣神之內三寶。²⁹⁷

Cerrar los tres tesoros externos: los oídos, los ojos y la boca. Nutrir los tres tesoros internos: esencia, aliento y espíritu.

²⁹⁵ Para la traducción en inglés consultar Bertschinger, Richard. *The secret of everlasting life: the first translation of the ancient Chinese text of immortality*. Shaftesbury, Dorset: Element, 1999. Consultar también los estudios de Pregadio, Fabrizio. “The representation of time in the *Zhouyi cantong qi*”. En *Cahiers d’Extrême-Asie* 8, (1995), pp. 155-73; Pregadio, Fabrizio. “The early history of the *Zhouyi cantong qi*”. En *Journal of Chinese religions* 30 (2002), pp. 149-76.

²⁹⁶ ZHDZ, vol. 16, sec. 3, p. 68a.

²⁹⁷ ZHDZ, vol. 23, sec. 52, p. 329c.

En este pasaje se divide claramente entre lo externo y lo interno. Son instrucciones para realizar durante la práctica de la meditación y también se aconseja observar estos preceptos en la vida diaria. El adepto deberá cerrar el paso a todo estímulo procedente del exterior que pueda influir a las tres cavidades. Igualmente, se deberá nutrir los tres tesoros internos a través de visualizaciones y técnicas respiratorias.

1.2.3 La perla, el jade y el oro

En el texto *Huangting neijing jing* 黃庭內景經 (*Escritura de la refulgencia interna de la Corte Amarilla*, CT 331) también aparece el término tres tesoros asociado con la perla, el jade y el oro. El comentario de Wucheng zi 務成子 (CT 403, sec. 25) explica que en la tierra son la perla, el jade y el oro, y se denominan los tres tesoros²⁹⁸.

1.2.4 Los tres métodos para entrar en la calma

El iniciado deberá pasar por una ceremonia en la que se muestra respeto a la doctrina taoísta (*fa* 法), al maestro (*shi* 師) y a las escrituras taoístas (*jing* 經), tres conceptos que también se conocen como los “tres tesoros”. De esta denominación podemos afirmar la importancia que se le otorga a estos tres preceptos. Uno de los textos donde se explica es el texto *Wushang neibi zhenzang jing* 無上內秘真藏經 (*Escritura suprema del secreto interno y la verdad*, CT 4), en el que se explica la función de cada uno de los tesoros para el iniciado:

夫三寶者，貪、嗔、癡是。何以故？貪性寂滅，塵累無染，戒行不虧，名為法寶；嗔性不起，不憤外塵，定無生轉，是名師寶；癡性無取，無惱無患，慧通無礙，是名道寶。²⁹⁹

Los tres tesoros son la avaricia, el enfado y la terqueza. ¿A qué se debe esto? El tesoro de las doctrinas taoístas hace que desaparezca la avaricia. La carga mundana no dejará mancha alguna, y la abstención

²⁹⁸ ZHDZ, vol. 23, sec. 5, pp. 49-56.

²⁹⁹ ZHDZ, vol. 5, sec. 22, p. 414.

de ciertos comportamientos no provocará daño alguno. Por su parte, el tesoro del maestro hará que no surja el enfado ni la ira debido al mundo exterior y al lograr la calma no se producirán desviaciones. Finalmente, el tesoro del Tao hará que no se adopte una actitud terca. Sin terqueza, no habrá preocupaciones ni sufrimiento y se obtendrá sabiduría sin obstáculo alguno.

En el pasaje anterior se relacionan los tres tesoros con tres métodos diferentes para “entrar en la calma” (*rujing* 入靜). En un principio este concepto se refería a un método de práctica del cultivo personal, a través del cual el iniciado se recluía en una sala con el objetivo de eliminar toda distracción, concentrar la atención y llegar a un estado de calma. Una vez alcanzado este estado el adepto llegaría a ver su propio ser, al haber eliminado de él todo estímulo y pensamiento, siempre apoyándose en los tres tesoros.

El texto además nos habla de tres comportamientos o de tres tesoros—la avaricia, el enfado y la terqueza— y se justifican desde el punto de vista de los tres tesoros que el adepto debe observar y respetar: las doctrinas, el maestro y el Tao. A pesar de que la avaricia, el enfado y la terqueza son aspectos negativos para el individuo, en el texto se habla de ellos como “tesoros” debido a que están relacionados directamente con los tres principios básicos que debe respetar el iniciado. Por tanto, los tres tesoros en este caso se refieren a los tres conceptos en el *Clásico de los actos originales del noble Emperador Jade* (*Gaoshang Yuhuang benxing jijing* 高上玉皇本行集經), que se explicaron anteriormente.

1.2.5 Los tres tesoros internos

Se conoce como “tres tesoros internos” a la esencia original (*yuanjing* 元精), el aliento o pneuma original (*yuanqi* 元氣) y el espíritu original (*yuanshen* 元神). También se conocen como el Tesoro Celestial (*Tianbao* 天寶), Tesoro Numinoso (*Linbao* 靈寶) y el Tesoro Divino (*Shenbao* 神寶). Estas denominaciones son en realidad otra manera de referirse a las tres deidades supremas del taoísmo. Los tres simbolizan en última instancia el Tao, por tanto, se deben ver como una trinidad y no como tres deidades individuales. Esta definición guarda más relación con la alquimia

interna y los tres campos de cinabrio presentados anteriormente, que albergan los tres tesoros internos.

En el texto *Chongyang zhenren shou Danyang ershi jue* 重陽真人受丹陽二十四訣 (*Las veinticuatro instrucciones dadas a [Ma] Danyang por el Hombre Verdadero [Wang] Chongyang*) aparece una explicación muy clara acerca de qué son los tres tesoros internos en relación a los externos:

丹陽又問：何者名為三寶？祖師答曰：有內外三寶。是道經師者，為外三寶也。內三寶者，精炁神也。³⁰⁰

Danyang volvió a preguntar: ¿Qué son los llamados tres tesoros? El maestro respondió: “Existen los tres tesoros internos y externos. Los tres tesoros externos son el Tao, las escrituras clásicas y el maestro. Los tres tesoros externos son la esencia, el pneuma y el espíritu”.

Quien responde es Wang Zhe 王嘉(1112-1170), el fundador de la rama taoísta de la Perfección Completa (*Quanzhen* 全真), y uno de los cinco auténticos dentro de esta tradición, de ahí su nombre *Chongyang zhenren* 重陽真人, “El hombre verdadero Chongyang”³⁰¹. En esta obra Ma Danyang 馬丹陽 (1123-1183), taoísta de la orden de la Perfección Completa pregunta a Wang Zhe cuestiones sobre religión, vida y personalidad, alquimia y todo tipo de temas relacionados con la doctrina taoísta. En todos los casos las respuestas son escuetas y directas. En el pasaje anterior, la distinción entre interno y externo se realiza en relación a lo corporal y lo teológico. En otro texto taoísta titulado *Maiwang* 脈望 (*Observación de las arterias*), se explica la diferencia entre estas dos categorías:

³⁰⁰ Cfr. CT 1158.

³⁰¹ Su contribución fue la introducción de un taoísmo moderno basado en la práctica del cultivo personal a través de la alquimia interna, la unidad de las tres religiones (confucianismo, budismo y taoísmo) y una vida monástica de celibato. Las escuelas más tradicionales, como la Orden de los Maestros Celestiales (*Tianshi Dao* 天師道), estaba más centrada en transmisiones secretas de textos y vida marital entre la gente. Cfr. Kohn, Livia. “Monastic rules in Quanzhen Daoism: as collected by Heinrich Hackmann.” En *Monumenta Serica* 51 (2003), pp. 367-97.

三寶者，天寶、靈寶、神寶。分為玄、元、始三氣，降於人為三田，曰精、氣、神，此內三寶也。³⁰²

Los tres tesoros son Tesoro Celestial, el Tesoro Numinoso y Tesoro Divino. Se dividen además en tres tipos de pneuma: misterioso, original e inaugural. En el ser humano se llaman los tres campos. Se denominan esencia, pneuma y espíritu. Estos son los tres tesoros internos.

Los tres tesoros que se mencionan inicialmente corresponden a las tres deidades del panteón taoísta y los tres tipos de pneuma se asocian directamente con estas tres figuras. Los nombres completos de los tres pneumas son: verde inaugural (*shiqing* 始青), amarillo original (*yuanhuang* 元黃) y blanco misterioso (*xuanbai* 玄白). A nivel fisiológico o humano se habla de los tres campos, que se refiere a los tres *dantian*, siendo cada uno de ellos un espacio para albergar uno de los tesoros.

La base para entender los tres tesoros es comprender la dimensión de los tres componentes del cuerpo humano: esencia, pneuma y espíritu. Para ello es de gran ayuda entender el contexto en el que se formaron estos conceptos, así como la formación del universo según la visión tradicional china. A continuación sigue una explicación de los tres tesoros desde una perspectiva cosmogónica en la que se contextualizan los tres tesoros antes y después del nacimiento del cosmos.

1.3 Los tres tesoros en cosmogonía

Otra de las acepciones de los tres tesoros se realiza en base a los conceptos de *xiantian* 先天 (anterior al cielo) y *houtian* 後天 (posterior al cielo). Se trata de dos nociones importantes para entender la cosmogonía desde la perspectiva taoísta.

En el *Daodejing* y en el *Zhuangzi* encontramos la frase *xian tiandi sheng* 先天地生 (generado antes del cielo y de la tierra), lo cual indica que estos conceptos se refieren

³⁰² Esta obra no está incluida en el *Canon taoísta* de Zhengtong, pero sí en *Zangwai daoshu*, vol. 9, p. 602-719. También reimpresso en Zhang Taiding 趙台鼎. *Maiwang* 脉望. Hefei: Huangshan shushe, 2008.

a las etapas de formación y desarrollo del cosmos. En el capítulo 25 del *Daodejing* se habla del origen del universo y el papel del Tao en la formación del Cielo y de la Tierra:

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，
可以為天地母。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。
大曰逝，逝曰遠，遠曰反。³⁰³

Existe una realidad formada caóticamente, que se generó antes del Cielo y de la Tierra. Silenciosa, vacía, existe por sí misma y no cambia. Actúa continuamente y es inmutable. Se puede considerar la madre del Cielo y de la Tierra. No conozco su nombre y la designo con la palabra Tao. Forzado a darle un nombre, la llamaría Grande, que significa alejado, y lo alejado significa el regreso.

En este pasaje se pueden apreciar elementos del primer capítulo del *Daodejing*, donde el autor dice que desconoce el nombre de la realidad de la que habla, que denomina Tao. Lo más relevante para nuestro análisis en relación al Cielo y a la Tierra es que el Tao es anterior a ellos y, como entidad que genera todos los seres, es parte indispensable para entender la teoría cosmogónica taoísta.

Por otro lado, en el *Zhuangzi* también aparece un pasaje similar, donde se habla primeramente del Tao y posteriormente se sitúa en el contexto cosmológico desde su formación:

夫道，有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之上而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老。³⁰⁴

El Tao tiene sentimiento y tiene fiabilidad. No tiene acción ni forma. Se puede comunicar, pero no se puede aprehender; se puede obtener, pero no se puede ver. Él es su propio fundamento y su propia raíz. Ya existía de manera sólida en su antigüedad antes de que se hubieran formado el Cielo y la Tierra. Otorgó la espiritualidad a los espíritus y a

³⁰³ *DDJ*, pp. 101-3.

³⁰⁴ *NHZJa*, p. 145.

la deidad, y generó a la Tierra y al Cielo. Es superior al Gran Polo, pero no se le considera elevado; está por debajo de las seis direcciones, y no por ello es profundo. Nació antes del Cielo y de la Tierra, y no por ello es duradero. Es más viejo que la antigüedad, pero no por ello es anciano³⁰⁵.

En esta sección encontramos similitud a nivel de contenido con el pasaje del *Daode jng* anterior. Por un lado se habla del Tao y se define como una realidad superior al resto. Igual que en el *Daodejing*, en esta sección el Tao también se presenta como aquella realidad que produce al Cielo y a la Tierra. Por otro lado, en fuentes que tratan sobre la cosmogonía china se indica que aquello anterior al Cielo es la etapa anterior a la unificación entre Yin y Yang, mientras que lo posterior al Cielo es la fase después de que se unen ambas fuerzas y generan el *yuanqi* 元氣 (aliento original). Estamos, por tanto, ante dos principios básicos que participan en la etapa de formación del universo.

1.3.1 Los tres tesoros anteriores y posteriores al Cielo

Los tres tesoros anteriores al Cielo se denominan los “tres tesoros interiores” (*nei sanbao* 內三寶). En el texto sobre alquimia interna titulado *Huanzhen ji* 還真集 (*Colección sobre el retorno verdadero*, CT 1074) se dedica un apartado específico a los tres tesoros de la vida y se dividen en anteriores y posteriores al Cielo. Dicho texto, escrito por Wang Daoyuan 王道淵, taoísta de la escuela de la Perfección Completa (*Quanzhen* 全真) que vivió a finales del siglo XIV, está compuesto de tres volúmenes y contiene material sobre alquimia interna principalmente. Veamos a continuación la explicación detallada en el *Huan zhenji* de los tres tesoros y su relación con los conceptos de lo anterior y posterior al Cielo:

夫人身有三寶者，皆從天地中來，居先天而生，妙體混成，在後天而化，因質感合。非先天不能生後天，非後天不能成先天。此二者之理，一體而分化，不可失後損先也。是故以元精鍊交感精，以元氣鍊呼吸氣，以元神鍊思慮神，三物混成，與道合真。

³⁰⁵ La traducción se puede contrastar con Elorduy, Carmelo, trad. *Chuang-tzu. Literato, filósofo y místico taoísta*. Taizhong: Guangqi, 1967, p. 45-6.

自然元精固而交感之精不漏，元氣住而呼吸之氣不出，元神全而思慮之神不起。修仙之法無他，全此三者而已矣。³⁰⁶

La personas tienen tres tesoros que provienen todos del Cielo y de la Tierra. Son anteriores al Cielo, se mezclaron sus sustancias y se transformaron tras el nacimiento, uniéndose gracias a este intercambio. Lo que no es anterior al Cielo no puede generar lo posterior al Cielo, al igual que lo que no es posterior al Cielo no puede convertirse en anterior al Cielo. Este principio concerniente a estos dos conceptos indica que existe una única unidad que se divide. No se puede echar en falta algo sin haberlo perdido antes, por ello, se utiliza como base la esencia original para trabajar sobre la energía sexual. Se trabaja sobre la respiración y el pneuma a través del pneuma original. Se utiliza el espíritu original como base para trabajar sobre los pensamientos. Los tres elementos se combinan entre sí, y se unen con el Tao para formar la verdad. Así, de forma natural, si la esencia original es sólida no se perderá la esencia de la interacción sexual. Si el pneuma original está firme no saldrá el pneuma de la respiración. Si el espíritu original está completo no surgirán pensamientos asociados con el espíritu. El método para el cultivo de la inmortalidad no es más que esto. Todo está basado en estos tres conceptos.

Los tres tesoros anteriores al Cielo se corresponden con la esencia original (*yuanjing* 元精), el pneuma original (*yuanqi* 元氣) y el espíritu original (*yuanshen* 元神). Por otro lado, los tres tesoros posteriores al Cielo son la interacción social y sexual, que está relacionada con la esencia (*jing*); la respiración, apegada a la noción de pneuma (*qi*), y los pensamientos, emparejados con la noción de espíritu (*shen*).

En una pequeña introducción a este pasaje se denomina a los tres tesoros anteriores al Cielo con el término sustancia o esencia (*ti* 體). Se explica que es el Tao que existe por sí mismo (*ziran zhi dao* 自然之道). Por otro lado, los tres tesoros posteriores al Cielo se asocian con la función o la aplicación (*yong* 用), y es el Tao que tiene acción (*youwei zhi dao* 有為之道). Así pues, la dualidad entre *ti* y *yong* (sustancia

³⁰⁶ ZHDZ, vol. 27, sec. 37, p. 697a.

y función) es paralela a las nociones occidentales de “ser” y de “llegar a ser”. En términos del lenguaje podemos decir que el sistema lingüístico a través del cual comunicamos ideas y pensamientos es el cuerpo (*ti*) o la sustancia en sí, pero ésta será inútil si no la ponemos en práctica y le damos una utilidad (*yong*).

En definitiva, los tres tesoros anteriores al Cielo son el ser en sí, lo que es por sí mismo. Por eso se define también como el Tao cuya existencia depende únicamente de él mismo. Del mismo modo, los tres tesoros posteriores al Cielo son aquello que tiene acción y que pone en práctica lo que viene dado por la naturaleza antes del nacimiento, de ahí que se denomina también el Tao que tiene acción, porque pone en funcionamiento aquello que aún no se ha desarrollado.

Los tres tesoros de los que habla el texto están estrechamente relacionados con la tríada: esencia original, pneuma original y espíritu original. La esencia original es una denominación primitiva de aquello que conforma al Cielo y a la Tierra, y es a su vez la esencia del pneuma original. El pneuma original es el pneuma anterior al Cielo, y por tanto, está relacionado con la etapa primitiva de formación del universo, antes de la separación entre el Cielo y la Tierra. Por último, el espíritu original se asocia con el alma del ser humano, con la capacidad cognitiva y la conciencia, además de ser el que controla la respiración.

Estas tres ideas a su vez se conocen como los “tres orígenes” (*san yuan* 三元), y se refieren a los tres pneumas (*qi* 氣) originales, que surgen antes de la creación del universo. A nivel teológico se relacionan con las tres deidades supremas del panteón taoísta: Pureza de Jade (*Yuqing* 玉清), Pureza Suprema (*Shangqing* 上清) y Gran Pureza (*Taiqing* 太清). También representan tres modos de vacuidad, denominados Caverna Caótica, Origen del Gran Vacío (*hundong taiwu yuan* 混沌太無元); Caos Rojo, Origen del Gran Vacío (*chihun taiwu yuan* 赤混太無元) y Oscuro y Silencioso, Origen Misterioso y Penetrante (*mingji xuanton yuan* 冥寂玄通元).

En el aspecto fisiológico, *sanyuan* puede referirse a un conjunto de tres partes que están relacionadas estrechamente con la esencia (*jing*), el aliento o pneuma (*qi*) y el espíritu (*shen*). También podemos encontrarlo referido a los tres Campos de Cinabrio (*dantian* 丹田) y a las deidades que los custodian; o bien a la cabeza, el corazón y los riñones; o a la cabeza, el abdomen y los pies. En textos de alquimia interna indican los tres componentes esenciales y primitivos del ser humano (*jing*, *qi*, *shen*) en su estado original (*yuan*), de ahí la denominación de *sanyuan* o tres componentes originales.

En la etapa cosmogónica los tres componentes originales (*sanyuan*) son sinónimo de los tres tesoros, que a su vez son los tres elementos primitivos que posee cada persona antes de nacer. En el pasaje anterior se explicaba que la esencia original (*yuanjing* 元精) se relaciona con la interacción sexual y el semen o la sangre menstrual (*jiaogan jing* 交感精). Además de ser la base del aliento o pneuma y del espíritu, la esencia se relaciona con la energía sexual, de ahí que en la etapa de Cielo posterior la esencia se asocia con el semen o la sangre menstrual. El aliento o pneuma original (*yuanqi* 元氣) se relaciona con la respiración a nivel postnatal, por lo que en fisiología se relaciona el origen central (*zhongyuan* 中元) con el corazón, el *dantian* central y, por asociación, con la respiración. Finalmente, el espíritu original (*yuanshen* 元神) es la base de los pensamientos y del aspecto cognitivo, de ahí su asociación con el *dantian* superior.

En esta sección se ha mostrado cómo los tres tesoros pueden referirse a multitud de símbolos y aspectos diferentes. Desde el contexto religioso, actitudes que el practicante debe observar en la vida, pasando por las definiciones relacionadas con el cultivo personal y la meditación, en todos los casos estamos hablando de tres elementos, cuya relación representa al Tao en su conjunto. En todos los casos se trata de representaciones tripartitas del Tao, que a su vez actúan de manera conjunta, influyéndose entre sí y trabajando como una unidad. En las siguientes secciones el tema a tratar será el grupo de los tres tesoros más cercano al cultivo personal: la esencia, el pneuma y el espíritu. Después de haber visto las diferentes definiciones de los tres tesoros en el contexto del taoísmo, se analizan los conceptos de esencia, pneuma y espíritu en el *Daodejing* y el *Zhuangzi*. Además de explicar su significado en los contextos donde aparecen se compararán con pasajes paralelos de otros textos taoístas de la tradición *neidan*.

2. Los tres tesoros en el *Daodejing*

Hasta la fecha ningún estudio ha analizado la relevancia de los tres tesoros—*jing* 精 (esencia), *qi* 氣 (pneuma) y *shen* 神 (espíritu)—desde una perspectiva del cultivo personal en el *Daodejing*. Estos conceptos son de vital importancia para la práctica de la alquimia interna y conforman la base de la práctica. La tradición *neidan* está basada en gran parte en los principios acuñados en el *Daodejing*, pero este texto en sí no es un

manual de alquimia interna. Ahora bien, la alquimia interior taoísta sí que está basada en las enseñanzas de este texto y no puede existir sin estos principios. Por esta razón, un análisis de las apariciones de los tres tesoros en el *Daodejing* nos ayudará a entender las bases de la tradición de alquimia interna.

2.1 La esencia

El carácter *jing* 精 aparece únicamente en tres ocasiones en el *Daodejing*, repartidas en los capítulos 21 y 55. La primera aparición es en el capítulo 21, que lleva por título *xu xin* 虛心 (vaciar la mente):

2.1.1 Capítulo XXI. Vaciar la mente.

El poder interno o *de* 德 es uno de los dos conceptos básicos que forman la doctrina taoísta, siendo el otro elemento básico, por supuesto, el Tao. En el *Daodejing* se explica que el adepto obtiene el poder interno mediante una actitud basada en no involucrarse en la naturaleza de los fenómenos. Además, se añade que el origen del poder interno se encuentra en el Tao. El primer pasaje del *Daodejing* a continuación trata precisamente de estos dos conceptos, y en él se involucra a la esencia como perteneciente al Tao y se recalca que es de carácter verdadero:

DDJ XXI. *Xuxin* 虛心 (Vaciar la mente)

孔德之容，唯道是從。道之為物，唯恍唯惚。忽兮恍兮，其中有象；恍兮忽兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去，以閱衆甫。吾何以知衆甫之狀哉？以此³⁰⁷

³⁰⁷ DDJ, p. 85-7. La única diferencia entre esta versión y las de Mawangdui es que el carácter de “esencia” (*jing* 精) aparece escrito como “petición” (*qing* 請). La similitud entre ambas grafías nos lleva a pensar que se trata de un error del copista. La inclusión de la variante en la versión de Mawangdui imposibilita una interpretación semántica de acorde con el resto del texto. Esta sección no aparece en la versión de Guodian.

La manifestación del gran poder interno sólo sigue al Tao. Aquello que conforma al Tao en sí mismo es la abstracción y la confusión. Abstracto y confuso, en él residen imágenes. Confuso y abstracto, en él residen cosas. Profundo y oscuro, en él reside la esencia. Su esencia es ciertamente real y en ella reside la verdad. Desde la antigüedad hasta el presente, su nombre siempre ha existido, y ha otorgado a todos los seres su origen. ¿Cómo puedo saber que el comienzo de todos los seres es así? Por el mismo Tao.

En el contexto del cultivo personal, a través de la práctica con meditación, ejercicios respiratorios y diversas prácticas, el adepto logrará en última instancia la unificación con el Tao. Así, de acuerdo con la tradición taoísta, cuando se haya producido el entendimiento de la realidad que representa este principio supremo, el Tao, el adepto habrá logrado obtener (*de* 得) el poder interno (*de* 德). La homofonía de estos dos conceptos no es fortuita, ya que el poder interno se obtiene gracias al cultivo personal, logrando un entendimiento superior, de ahí la interpretación como poder interno.

En toda práctica alquímica la primera etapa del proceso es la producción de esencia (*jing* 精). La condición *sine qua non* para conseguir que la esencia esté repleta es la mente en calma, y de ahí se extrae que el capítulo se denomine “vaciar la mente” (*xu xin* 虛心). La importancia de este concepto es tal que en la sección 8 del *Neiye* se explica la calma mental asociada a la corrección en la postura:

能正能靜，然後能定。定心在中，耳目聰明，四枝堅固，可以為精舍。精也者，氣之精者也。³⁰⁸

Si logramos estar centrados y en calma, podremos fijar la mente. Si fijamos la mente en el centro, los oídos se agudizarán y la visión será más clara, los cuatro miembros se harán firmes, y [el cuerpo] podrá convertirse en la morada de la esencia. La esencia es la esencia del pneuma.

³⁰⁸ *Guanzi jiaozhu*, p. 937.

En otra sección del *Neiye* se relaciona la corrección postural con la obtención del poder interno. Por asociación, la corrección postural va acompañada de la eliminación de la calma en la mente:

形不正，德不來。中不靜，心不治。³⁰⁹

Si la postura no es correcta, no se obtendrá el poder interno. Si el centro no está en calma, no se podrá gobernar la mente.

Los conceptos del Tao y el poder interno se encuentran a un mismo nivel de importancia. Por ejemplo, en el *Zhuangzi* se explica que “el poder interno es lo que otorga vida a los seres” (*wu de yi sheng wei zhi de* 物得以生謂之德) y también se indica que “el cuerpo (la forma) no vive sin el Tao; y la vida no brilla si no hay poder interno” (*xing fei dao bu sheng, sheng fei de bu ming* 形非道不生，生非德不明).³¹⁰ La religión taoísta posteriormente heredaría estos dos conceptos y los aplicaría en las teorías de cultivo personal e inmortalidad. Con la práctica de meditación u otras técnicas de desarrollo personal el adepto obtendría unos resultados, que a su vez equivalen a alcanzar el Tao o bien la unificación con este principio. Esta recompensa que alcanzaría el adepto de manera natural sería el poder interno o *de*, por lo tanto, el adepto debe practicar tanto el *dao* como el *de*.

Después de mencionar el poder interno en esta sección se mencionan características del Tao. Entre ellas se explica que en él hay esencia (*jing* 精) y que es la esencia del pneuma. Dado que éste lo abarca todo y pertenece al Tao, esta frase está recalcando la existencia real y verídica de la esencia. A un nivel microcósmico la esencia del Tao es equivalente a la esencia que se produce en el cuerpo del adepto durante la ejecución de diversas prácticas alquímicas. En la etapa siguiente esta esencia se transformaría en pneuma o energía vital, y ésta a su vez se transformaría en espíritu, para finalmente regresar al vacío o al Tao. En definitiva, el proceso continuo de rotación del universo se realiza en el interior del individuo y, a pesar de la carencia de forma del Tao, la esencia existe y es una realidad que el adepto puede aprovechar para el cultivo personal.

³⁰⁹ Ibidem.

³¹⁰ *NHZZa*, p. 243 y p. 236.

El pasaje del *Daodejing* también indica que “en su interior hay imágenes” y “en su interior residen cosas”. Tanto las imágenes (*xiang* 象) como las cosas (*wu* 物) aparecen explicadas en el *Zhuangzi* como peces y aves. En el primer capítulo del *Zhuangzi* aparece la imagen del pez *kun* 鯤 que se transforma en el ave *peng* 鵬, que en realidad se pueden explicar como símbolos de fenómenos que visualiza el adepto durante el proceso de meditación³¹¹. En ambos casos, una lectura alquímica exige recurrir al *Yijing* para comprender a fondo el sentido de las imágenes.

En el primer capítulo del *Zhuangzi* aparece el concepto de *ming* 冥 / 溟 (oscuro/mar), que se encuentra en el norte. El hexagrama *kan* 坎 se corresponde con este punto cardinal, y además está formado por dos trigramas *kan*, que representan agua. Es un hexagrama que indica la necesidad de tener confianza y firmeza en las acciones y en salir adelante sea cual sea el peligro.³¹² De manera muy similar, en el pasaje del *Daodejing* se describe al Tao como profundo y se emplea el término *xin* 信 (verdad) para definir a la esencia que lo conforma.

2.1.2 Capítulo LV. Símbolo misterioso.

La siguiente aparición de la grafía *jing* 精 es en el capítulo 55, donde también aparece en relación al concepto de poder interno. Esta sección también aparece en las versiones de Mawangdui (*De jing*: cap. 17 y 18) y en la versión de Guodian (cap. 17), sin diferencias entre ellos.

El recién nacido se emplea como una metáfora de la plenitud del poder interno y se relaciona directamente con la abundancia de esencia. En esta sección hay multitud de alusiones a aspectos relacionados con la alquimia y el cultivo personal, especialmente a las consecuencias derivadas de la práctica:

³¹¹ Cfr. Roncero, Luis. “Una nueva lectura y traducción a español de la imagen del pez *kun* y el ave *peng* en el *Zhuangzi*”. En *Encuentros en Catay* 24 (2010), pp. 179-98. Consultar la sección de este estudio titulada “el pneuma en el *Zhuangzi*” para un análisis completo.

³¹² *Zhouyi jinzhu jinyi*, p. 192.

含德之厚，比於赤子。毒蟲不螫，猛獸不據，攫鳥不搏。骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而腹作，精之至也。終日號而不嗷，和之至也。知和曰常，知常曰明。益生曰祥。心使氣曰強。物壯則老，謂之不道，不道早已。³¹³

Aquel que ha conseguido un poder interno abundante será como un recién nacido. Los insectos venenosos no le picarán, las bestias feroces no le atraparán y los pájaros no le golpearán. Sus huesos son débiles y los tendones blandos, pero sus agarres son firmes. Aún no conoce la unión entre lo masculino y lo femenino, pero su miembro viril puede alcanzar excitación. Esto indica que la esencia ha alcanzado su punto más álgido. Todo el día llora pero no se queda ronco. Esto se debe a la armonía en su estado más elevado. Conocer la armonía se denomina la eternidad, y conocer la eternidad se denomina claridad. La abundancia en la vida se denomina fortuna. Si la mente controla el pneuma se denomina fortaleza. Si los seres se hacen fuertes envejecen; a esto se le denomina ir en contra del principio natural del Tao. Si se va en contra de las leyes naturales pronto llegará la muerte.

La primera imagen es la utilización de conceptos como “débil” y “blando” para describir al recién nacido, que simboliza el último estadio de la práctica al cual debe llegar el iniciado. En la jerga alquímica encontramos expresiones del tipo *huantong fanlao* 還童返老 (lit. volver a la infancia y revertir el envejecimiento) para hablar de los efectos de las prácticas alquímicas de cultivo personal. No en vano, en los capítulos 40 y 25 del *Daodejing* dice que “el regreso (*fan* 反/返) es el movimiento del Tao”. El adepto deberá seguir la tendencia del Tao, por lo tanto, es necesario volver a la raíz, a los inicios de la existencia humana. Así pues, el recién nacido se convierte en una metáfora para expresar tanto el patrón del Tao como la meta de la práctica.

La segunda referencia que encontramos es la plenitud de esencia. Tras la presentación del recién nacido se explica que es inmune a picaduras y a ataques de todo

³¹³ DDJ, pp. 211-13.

tipo de criaturas. Estas imágenes son metáforas de la plenitud del poder interno, que a su vez es lo que genera la esencia. En la segunda sección del *Neiye* se explica que el poder interno se obtiene mediante la práctica de ejercicios respiratorios, acompañados de una calma mental, que producirá a su vez la esencia:

是故此氣也，不可止以力，而可安以德。³¹⁴

Por tanto, este pneuma (energía vital) no se puede detener mediante la fuerza, pero se puede asegurar mediante el poder interior.

El pneuma o energía vital (*qi* 氣) que aparece en este verso se refiere a la esencia (*jing* 精) que aparece en la primera estrofa del *Neiye*, donde se define como algo que se encuentra presente en todos los seres. La relación entre ambos conceptos aparece definida como una forma concentrada y esencial de la energía vital en el capítulo ocho de esta obra:

精也者，氣之精也。氣導乃生。³¹⁵

La esencia (vital) es la esencia del pneuma. Al guiar el pneuma [a través del cuerpo] se genera [el pneuma]

El poder interno, por tanto, también aparece relacionado de una manera similar en el capítulo 55 del *Daodejing*, donde la metáfora del niño y la plenitud de esencia se asocian con la obtención del poder interior. Aunque en la mayoría de casos donde aparece el concepto de poder interior tenga relación con el Tao, en este caso la relación con el cultivo personal es evidente, y no queda duda alguna de su relación con la corriente temática predominante en el *Neiye*.

La tercera referencia al cultivo personal del capítulo 55 del *Daodejing* la encontramos en las líneas finales, donde se alude al control de la mente sobre el pneuma. Si se realiza esto, se obtendrá fortaleza, entendida como poder en todos los sentidos. En el *Neiye* se explica en el primer capítulo que si “la esencia se almacena en el interior del pecho de los seres humanos, éstos se denominan sabios (*shengren* 聖人)”³¹⁶. La esencia,

³¹⁴ *Guanzi jiaozhu*, p. 932.

³¹⁵ *Guanzi jiaozhu*, p. 937.

³¹⁶ *Guanzi jiaozhu*, p. 931.

según el *Neiye*, es la fuente de la energía vital y la esencia del pneuma, que a su vez proporciona poder interior y una mente en calma. En este caso, la mente aporta fortaleza, poder, y es el sabio el que la logra mediante el uso de la mente.

En las últimas líneas del pasaje del *Daodejing* se reitera lo expuesto al comienzo: es necesario volver al estadio de recién nacido y buscar la suavidad y la blandura. Lo contrario, la fortaleza, entendida como tensión y rigidez, nos hará envejecer. Si vamos en contra de estos principios básicos del Tao y de los principios que rige la naturaleza, la muerte se adelantará.

En conclusión, en el pasaje del capítulo 55 del *Daodejing* se exponen varios temas recurrentes del cultivo personal: la mente en calma, la relación entre la esencia, el pneuma o energía vital y el poder interior, y el precepto de seguir el movimiento y la tendencia de los principios naturales regidos por el Tao. Con la mente en calma, que actúa como gobernadora, se trabaja sobre el pneuma, que a su vez es la base de la esencia. El objetivo final del adepto es actuar de acorde con los principios que rige el Tao, de ahí la importancia de volver a los orígenes y volver a disfrutar de las características de un recién nacido.

En las prácticas de *neidan* se busca la suavidad y elasticidad del cuerpo para lograr un estado de bienestar corporal que se asemeja a la vitalidad de un niño. Además, contar con una esencia repleta es el primer paso para poder llevar a cabo el proceso alquímico, de lo contrario será como trabajar sin herramientas³¹⁷.

Finalmente, en esta sección el *jing* 精 no aparece relacionado directamente como uno de los tres tesoros, pero sí se asocia con la vitalidad, y se ha mostrado su relación con el pneuma a partir de los pasajes del *Neiye*. Son evidencias de que ya comenzaba a formarse una tradición de alquimia interior, cuyos principios teóricos se encontraban en los versos del *Daodejing*.

2.2 El pneuma

El *qi* 氣 o pneuma aparece también en tres ocasiones en el *Daodejing* en los capítulos 10, 42 y 55. El capítulo 55 ya se analizó en la sección anterior en el contexto

³¹⁷ Pregadio, Fabrizio. *Wang Mu. Foundations of Internal Alchemy. The Taoist Practice of Neidan*. Mountain View: Golden Elixir Press, 2011, pp. 37-41.

del concepto de esencia, con lo cual, en esta sección se analizan las otras dos apariciones de la grafía *qi* 氣 en el *Daodejing*:

2.2.1 Capítulo X. El potencial de la acción del Tao.

La primera aparición en el capítulo 10 (MWD cap. 10; no aparece en GD) se puede ver como una exhortación al lector a las prácticas del cultivo personal. A primera vista parecen alusiones al carácter recóndito del Tao y su relación con el poder interior, lo cual se podría explicar aludiendo a interpretaciones de corte filosófico. No obstante, el comentario de Heshang Gong que se presenta más abajo aclara que se trata de un lenguaje relacionado con partes del cuerpo, estados de meditación y objetivos de práctica.

DDJ X. *Nengwei* 能為 (El potencial de la acción [del Tao])

載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎？滌除玄覽，能無疵乎？愛民治國，能無為乎？天門開闔，能為雌乎？明白四達，能無知乎？生之、畜之，生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德³¹⁸

Al unificar el alma espiritual y el alma material, ¿es posible no mantenerlos separados? Al concentrar el pneuma y alcanzar el grado máximo de flexibilidad, ¿es posible alcanzar el estado de un niño recién nacido? Al limpiar la mente y lograr una visión misteriosa, ¿es posible que no haya defectos? Al amar al pueblo y gobernar la nación, ¿se puede actuar sin intervenir? Al abrir y cerrar las puertas del cielo, ¿es posible ser como la hembra? Al entender y aprehender todas las cosas, ¿es posible ignorar? Lo produce, lo cría, lo produce pero no se apropia de ello, actúa pero no se apoya en su obra, nutre pero no domina. A esto se le denomina el poder interior arcano³¹⁹.

³¹⁸ DDJ, pp. 34-6.

³¹⁹ El uso de “arcano” para traducir el término *xuan* 玄 lo he adoptado de Elorduy, Carmelo, trad. *Lao-tse. Tao Te Ching*. Madrid: Tecnos, 1996, p. 39. Lo común es ver este término traducido por “misterioso” o “profundo”. El término “arcano” engloba ambos significados.

En primer lugar se habla de unificar los dos tipos de alma, el *hun* 魂 y el *po* 魄. El comentario de Heshang Gong dice que *yingpo* 營魄 se refiere a los dos tipos de alma que dan la vida a las personas, y por ende, es necesario protegerlas y cuidarlas. El alma *hun* se asocia con lo luminoso y lo volátil, mientras que el alma *po* es sombría y pesada. El *hun* representa el espíritu, la conciencia y la inteligencia, mientras que el *po* representa la naturaleza física, la fuerza corporal y el movimiento³²⁰. Pues bien, al tratarse de los dos componentes básicos de la vida, la parte espiritual y la parte física, la unificación es una indicación de la importancia de cultivar el cuerpo y el espíritu. En el capítulo nueve del *Neiye* también aparece la expresión *zhi yi* 執一 “aferrarse a la unidad” en un contexto muy similar:

一物能化謂之神，一事能變謂之智。化不易氣，變不易智。惟執一之君子能為此乎。執一不失，能君萬物。君子使物，不為物使。得一之理。³²¹

El espiritual es aquel capaz de transformar una cosa. El sabio es quien puede alterar una sola cosa. Transformar sin emplear el pneuma y alterar sin servirse de la sabiduría son proezas que sólo son capaces de realizarlas aquellas personas superiores que se aferran a la unidad. Aférrate a la unidad y no la pierdas, ya que obtendrás control sobre todas las cosas. Las personas superiores actúan sobre las cosas, y no se dejan controlar por ellas. Esto se debe a que han obtenido el principio de la unidad.

Algunos autores consideran que la unidad (*yi* 一) se refiere al Tao³²², al ser una realidad a la cual tienden todos los seres y a la que hemos de regresar. Pero, se podría interpretar la unidad como otra denominación del campo de cinabrio. Durante ciertas prácticas meditativas se debe concentrar la atención en la respiración y en el campo de cinabrio, que es el lugar donde se debe llevar el pneuma para iniciar el proceso

³²⁰ Cfr. Brashier, K. E. “Han thanatology and the division of souls”. En *Early China* 21 (1996), pp. 125-58.

³²¹ *Guanzi jiaozhu*, p. 937.

³²² Cfr. *Original Tao*, p. 150.

alquímico³²³, un principio que encontramos, por ejemplo, en *Taiping jing* (*Escritura de la Paz Suprema*, CT 1101). En este texto la unidad se identifica con partes del cuerpo, por ejemplo, en el abdomen coincide con el ombligo, representativo del campo de cinabrio medio³²⁴. Si interpretamos de esta manera el concepto de unidad, el capítulo 10 del *Daodejing* cobra sentido en relación a las prácticas respiratorias.

Otra característica relacionada con las bases de la alquimia interior es que la imagen del recién nacido aparece relacionada con la flexibilidad, al igual que en el capítulo 55, donde aparecía descrito como débil y de tendones blandos. En este caso se exhorta al adepto a concentrar su respiración y lograr la máxima flexibilidad corporal. El pneuma se puede ver aquí como respiración, a través de la cual el adepto tiene que conseguir llegar a ser tan flexible como un niño. En otras palabras, la imagen del niño aparece relacionada directamente con prácticas respiratorias.

Además de las características que presenta el recién nacido de plenitud de esencia y flexibilidad, las técnicas respiratorias que adoptarán los iniciados están basadas en la respiración embrionaria, que realizan los recién nacidos de forma natural. Una descripción detallada sobre cómo respirar a través del campo de cinabrio la encontramos en el texto *Taixi jing* 胎息經 (*Escritura de la respiración embrionaria*, CT 14), un texto de 88 caracteres donde se enuncian los principios de este tipo de respiración³²⁵.

La concentración del pneuma del *Laozi* también aparece en el *Neiye* en el capítulo 19, donde se indican los efectos de este tipo de práctica:

搏氣如神，萬物備存，能搏乎？能一乎？³²⁶

Al recoger el pneuma como si fuera espiritual, todo formará parte de ti.

¿Es posible recogerlo? ¿Es posible unificarte con él?

³²³ Cfr. Kohn, Livia. "Guarding the one: concentrative meditation in Taoism". En Kohn, Livia ed. *Taoist meditation and longevity techniques*, pp. 151-2.

³²⁴ Cfr. Wang Ming 王明 *Taiping jing hejiao* 太平經合校. Beijing: Zhonghua shuju, 1979, p. 13.

³²⁵ ZHDZ, vol. 23, sec. 29, p. 184.

³²⁶ *Guanzi jiaozhu*, p. 943. El primer carácter, *bo* 搏 (golpear, combatir), debe ser un error del copista o una variante de *tuan* 搏 (unificar, reunir). Así, tendría el mismo sentido que la expresión equivalente en el *Daodejing*, *zhuan qi* 專氣 (concentrar el pneuma).

La primera similitud la encontramos en el uso del término para expresar la concentración del pneuma, que en el *Neiye* se indica mediante *tuan* 搏 (recoger, juntar), mientras que en el *Daodejing* aparece *zhuan* 專 (concentrar). Según el significado de ambos caracteres se indica que el adepto debe centrar la atención en la respiración, o bien concentrarlo todo en una parte determinada del cuerpo. Este lugar podría ser el campo de cinabrio inferior, o la unidad, que es otra denominación para esta morada del pneuma. Por otra parte, en el *Daodejing* se emplea la metáfora del niño, la suavidad y la flexibilidad, que van acompañadas de una centralización del pneuma. Ambos textos, por lo tanto, están hablando del mismo proceso de acumulación del pneuma o energía vital.

A nivel sintáctico, las frases del capítulo 10 del *Daodejing* están estructuradas a modo de condicionales. En la primera parte se explica la condición y la segunda explica el efecto de actuar de esa determinada manera. En este caso, la estructura de las preguntas de esta sección es igual que en las frases equivalentes del *Daodejing*. Por tanto, vemos que en el lenguaje codificado de este texto se forjan las bases de un sistema de cultivo personal físico y también espiritual. Muestra de ello son los paralelismos en el *Neiye*, lo cual indica que se trata del mismo sistema de ideas dentro del ámbito del cultivo personal.

En la siguiente frase—滌除玄覽，能無疵乎？ Al limpiar la mente y lograr una visión misteriosa, ¿es posible que no haya defectos?—encontramos la parte espiritual del proceso: la limpieza de impurezas en la mente. Según el comentario de Heshang Gong se ha de liberar la mente de pensamientos para hacer que entre en un nivel de oscuridad arcana, y se pueda llegar a la comprensión de todos los fenómenos³²⁷. El objetivo final en este caso es llegar a un entendimiento supremo de la realidad sin defecto alguno. Al igual que en el caso anterior, este lenguaje recuerda al capítulo 13 del *Neiye*, donde se explica una técnica meditativa relacionada con la conciencia y la esencia:

神自在身，一往一來，莫之能思。失之必亂，得之必治。敬除其舍，精將自來。³²⁸

El espíritu se encuentra en el interior. Viene y se va, y nadie es capaz de concebirlo. Si se pierde, habrá desorden [en el interior]. Si se

³²⁷ DDJ, p. 35.

³²⁸ *Guanzi jiaozhu*, p. 938.

obtiene, habrá orden. Limpia cuidadosamente su morada, y la esencia vendrá por sí misma.

Tanto en el pasaje del *Daodejing* como en el anterior del *Neiye* aparece el término *chu* 除 para referirse a la eliminación de pensamientos de la morada del espíritu: la mente. En otro texto perteneciente también a la obra *Guanzi* 管子, titulado “Técnicas de la mente I” (*xinshu yi* 心術一) aparece igualmente el término de limpieza (*saochu* 掃除) para simbolizar el vacío de la mente³²⁹. Estos serán los conceptos y el lenguaje que aparecerán en textos relacionados con la meditación o procesos alquímicos de periodos posteriores. Por tanto, de nuevo vemos que el lenguaje y la temática de estos textos forjarán las bases de los principios del *neidan* en periodos posteriores. Será durante esta época cuando se construyan los fundamentos del cultivo personal que se desarrollará hasta nuestros días.

La frase siguiente—愛民治國，能無為乎？ Al amar al pueblo y gobernar la nación, ¿se puede actuar sin intervenir?—también aparece en otros textos relacionada con el cultivo personal. La idea de gobernar al pueblo y comprender todo sin utilizar la sabiduría aparece en el capítulo nueve del *Neiye* analizada anteriormente. En ella se afirma que, si nos aferramos a la unidad, se pueden transformar las cosas sin emplear el pneuma. Al igual que en el caso anterior, la unidad aquí puede representar el campo de cinabrio inferior, que es el espacio donde se unifican la intención, la atención y el pneuma.

La frase final del pasaje del *Daodejing*—天門開闔，能為雌乎 Al abrir y cerrar las puertas del Cielo, ¿es posible ser como la hembra?—también tiene relación con las prácticas respiratorias. La apertura y cierre de las puertas del cielo son conceptos relacionados con la cosmogonía, y aplicados al cultivo personal se asocian con prácticas respiratorias. Las “puertas celestiales”, *tianmen* 天門, se refieren al *Beiji ziwei gong* 北極紫微宮 (Palacio de la Estrella del Norte de la Sutileza Púrpura)³³⁰, que es una de los

³²⁹ Cfr. *Original Tao*, p. 151.

³³⁰ Los “cuatro ministros celestiales” están por debajo de las “tres purezas” (*sanqing* 三清), que son “Gran emperador Jade” (*yuhuang dadi* 玉皇大帝), a cargo de los espíritus; el “Gran emperador del cielo medio de la estrella del polo norte de la sutileza púrpura” (*zhongtian beiji ziwei dadi* 中天北極紫微大帝), que rige sobre todas las estrellas; el “Gran emperador del cielo del palacio supremo de

“Cuatro Ministros Celestiales” (*siyu* 四御), una deidad taoísta que rige sobre todas las estrellas.

Los conceptos que siguen de “apertura” y “cierre” (*kai he* 開闔), según Heshang Gong, se refieren a los “cinco momentos” (*wuji* 五際)³³¹. Es un concepto procedente del *Shijing*, donde se explica que cada vez que a principio del año se producía un movimiento de Yin y Yang según la posición de las ramas terrestres, habría un cambio en el gobierno³³². He Shangong indica en el comentario que en cultivo personal, las puertas celestiales se refieren a las fosas nasales: en la apertura se toma aire y al cerrar se expulsa. Las características de la hembra de tranquilidad, suavidad y blandura son las que debe buscar el iniciado en estas técnicas. Además de con técnicas respiratorias, esto estaría relacionado con la suavidad y la flexibilidad que se expresa en la metáfora del niño al principio de la sección.

2.2.2 Capítulo XLII. La transformación en el Tao.

La siguiente aparición del carácter *qi* 氣 en el *Daodejing* la encontramos en el capítulo 42, relacionado directamente con el Tao y con la división en tres unidades. Los tres tesoros son la base del proceso alquímico en el taoísmo, y el origen de esta división tripartita, presente en tantos aspectos del taoísmo, la encontramos en la primera parte de este capítulo. En estas frases se explica la teoría cosmogónica utilizando el Tao como principio creador de un todo:

polaris” (*gouchen sanggong tianhuang dadi* 勾陳上宮天皇大帝), es el pivote central del cielo; y “el dios imperial de la tierra” (*houtu huang dizhi* 后土皇地祇). Ver *Yunji qiqian* 雲笈七籤 (CT, 1032) en ZHDZ, vol. 29, sec. 1, pp. 21-8; Frank, Herbert. “The Taoist elements in the Buddhist *Great Bear Sūtra* (*Pei-tou ching*)”. En *Asia Major*., serie 3 (1990), n. 3, pp. 75-111.

³³¹ DDJ, p. 35.

³³² Tradicionalmente en China se dividía el tiempo en periodos de diez días de acuerdo con las *dizhi* 地支 “ramas terrestres”. Cada día se dividía a su vez en doce periodos de dos horas cada uno, denominados *tiangan* 天干 “troncos celestiales”. A principios de la dinastía Han había tres escuelas de estudio del *Shijing*: *Ji* 齊, *Lu* 魯 y *Han* 韓. En el texto de la escuela *Ji* se explica que cada vez que las cinco ramas terrestres de *mao* 卯, *you* 酉, *wu* 午, *xu* 戌 y *hai* 亥 coincidan con el comienzo y el final de las energías Yin y Yang a principios de año habrá un cambio en la política. Cfr. Yuan Gu 輿固. *Ji shi chuan* 齊詩傳. Taipei: Yiwen, 1972.

DDJ XLII. *Daohua* 道化 (La transformación en el Tao)

道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和³³³。

El Tao engendra al uno, el uno al dos, el dos al tres, y el tres a todos los seres. Todos los seres llevan consigo la oscuridad [de la que proceden], y se dirigen hacia el lado brillante [en el que se han adentrado]. Sus pneumas se mezclan y se armonizan.

La clave para entender este capítulo es la interpretación del concepto de unidad. Al surgir del Tao, se puede interpretar como el propio Tao, como el poder interno, o bien como el pneuma presente en todos los seres³³⁴. Los dos principios que genera esta unidad y de los que se habla en el texto son el Yin y el Yang, que en este caso se utilizan como puente para explicar el proceso de creación del universo. Será la conjunción de estos dos opuestos la que haga posible la aparición de la tríada que, según Heshang Gong, son el punto de origen de todos los seres:

陰陽生和氣，濁三氣分為天地人也。天地共生萬物也，天施地化，人長養之也³³⁵。

Los principios de Yin y Yang producen tres tipos de pneuma o materia vital: armónico (*he* 和), puro (*qing* 清) y turbio (*zhuo* 濁). A su vez, éstos conforman el Cielo, la Tierra y la persona, creando así la tríada básica a partir de la cual se genera el resto del universo. El Cielo provee, la Tierra se transforma, y la persona se nutre de ellos.

Además de ser un tipo de pneuma, la armonía es la conjunción de los aspectos Yin y Yang del mismo. En el *Daodejing* se explica que la armonía es la unión de las energías vitales de todos los seres; por su lado, He Shangong analiza la armonía como uno de los tres tipos de pneuma que producen el Yin y el Yang. En ambos casos la

³³³ DDJ, p. 168-70.

³³⁴ Cfr. *Tao Te Ching. Los libros del Tao. Lao Tse*, p. 488.

³³⁵ DDJ, pp.168-9.

armonía indica un equilibrio, una unificación de principios vitales que desemboca en una estabilidad. En definitiva, estamos ante el estado de armonía, valga la redundancia, que se alcanza una vez que actuamos en conjunción con las leyes naturales que ordena el Tao. En el *Neiye* la armonía aparece en el capítulo 23 relacionada con el pneuma, la esencia vital y la dieta:

凡食之道，大充氣傷而形不臧，大攝骨枯而血涸，充攝之間，此謂和成。精之所舍而知之所生³³⁶。

El principio fundamental de la alimentación es que si nos excedemos se dañará el pneuma y será perjudicial para el cuerpo. Si restringimos el consumo los huesos se secarán y la sangre se congelará. El punto medio entre el exceso y la restricción se denomina armonía. En ella es donde reside la esencia y se genera el saber.

En estas frases se refleja una de las partes fundamentales del taoísmo y del cultivo personal: la alimentación como parte del proceso de mejora de la salud física y mental. En ellas se dice que no es aconsejable ni el exceso ni una restricción extrema de alimentos, ya que esto provocará daños a nivel de pneuma (energía vital) y de forma (cuerpo). Por un lado, en el *Daodejing* se explica que la unión apropiada de los elementos Yin y Yang provoca la aparición de la armonía. Por otro, el *Neiye* nos recuerda que los extremos dañan el cuerpo y no generan armonía.

En definitiva, ambos textos recalcan la necesidad de equilibrar el cuerpo, la respiración, e incluso la alimentación, así como evitar a toda costa los extremos. Si no se tienen en cuenta estos preceptos las consecuencias serán terribles. En la sección 21 del *Neiye* encontramos la relación entre la esencia, el cuerpo y la vida. Si no existe armonía entre ellas no habrá vitalidad o, como dice el propio texto, no habrá vida:

凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以為人。和乃生，不和不生³³⁷。

³³⁶ *Guanzi jiaozhu*, p. 947.

³³⁷ *Guanzi jiaozhu*, p. 945.

Para la vida de todas las personas el Cielo provee la esencia y la Tierra el cuerpo. Ambas se combinan para formar las personas. Si están en armonía habrá vida; cuando no lo están no hay vida.

2.3 El espíritu

El *shen* 神 “espíritu” es el tercero de los tres tesoros y se asocia con la conciencia y con la capacidad cognitiva. En el proceso alquímico, la plenitud de esencia posibilita que el pneuma se transforme en espíritu, para finalmente regresar al vacío o al Tao. En términos biológicos, si las funciones renales se encuentran en perfecto estado, la respiración y el proceso digestivo se realizarán con normalidad, y las funciones cerebrales y cognitivas gozarán de plenitud de salud.

2.3.1 Capítulo VI. La formación de las imágenes.

En el *Daodejing* este carácter aparece en ocho ocasiones repartidas en los capítulos 6, 29, 39 y 60. El capítulo 6 ha dado pie a diversas interpretaciones, debido principalmente a la falta de elementos básicos como el sujeto y lo abstracto del lenguaje. En el análisis a continuación se propone una explicación basada en el cultivo personal:

DDJ VI. *Chengxiang* 成象 (La formación de las imágenes)

谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。綿綿若存，用之不勤³³⁸。

Si se nutre el espíritu, no morirá. A esto se le denomina hembra arcana. La puerta de la hembra arcana se denomina la raíz del Cielo y de la Tierra. Es continuo, sin interrupción, como si existiese. Al usarlo, no se debe forzar.

En estas líneas se encuentra una explicación sobre cómo cultivar el espíritu y el pneuma. En primer lugar encontramos la grafía *gu* 谷, “valle”, seguida de *shen* 神, “espíritu”, con lo cual la interpretación más literal sería “el espíritu del valle” o “el

³³⁸ DDJ, pp. 21-2.

espíritu abismal”³³⁹, según interpretaciones. Heshang Gong indica que *gu* 谷 equivale a *yang* 養 “nutrir”, aunque otros comentaristas como Xu Zi 徐鼎 (1810-1862) señalan que ese sentido lo tiene la variante *gu* 穀 (grano, sustento), y no *gu* 谷 (valle), como aparece en el texto³⁴⁰. Si seguimos la lectura por Heshang Gong al funcionar como verbo pasa a interpretarse como “nutrir” o “alimentar”. Si ambos caracteres fueran equivalentes, es posible interpretar este carácter como verbo, de manera que el “espíritu del valle” pasa a significar la “nutrición del espíritu”.

Esta lectura nos llevaría a interpretar el capítulo de forma muy diferente. Ahora el objetivo de estas líneas parece ser explicar el principio para alcanzar la inmortalidad (*yangsheng bu lao* 養生不老), entendida como longevidad. Con este fin es necesario nutrir el espíritu, que además Heshang Gong interpreta como las deidades que habitan en los cinco órganos: el hígado alberga el alma *hun* 魂, relacionada con la conciencia; los pulmones albergan el alma *po* 魄, que se asocia con lo biológico; el corazón alberga el espíritu o *shen* 神; los riñones guardan la esencia o *jing* 精; y por último, el bazo alberga la voluntad o *zhi* 志³⁴¹. Si se dañan los cinco órganos, se dispersarán las cinco deidades, de ahí la importancia de nutrir tanto el espíritu como el cuerpo.

Esta concepción de los cinco espíritus o dioses que habitan en los órganos se desarrollará posteriormente en los textos de la corriente taoísta Shangqing 上清 (Claridad Suprema) a partir del siglo IV e. c. En uno de los textos relacionados con la revelación de esta escuela se describen los componentes espirituales del cuerpo humano y se hace una relación de las cinco deidades, que difieren ligeramente de la correlación propuesta por Heshang Gong cinco siglos antes: *Taiyi* 太一 “Gran Unidad”, que reside en el cerebro; *Wuying* 無英 “Sin igual”, que regula la esencia y reside en el hígado; *Baiyuan* 白元 “Origen blanco”, gobernador de las almas *hun* y *po* que se encuentra en los pulmones; *Siming* 司命 “Director de destinos”, que habita en los órganos sexuales; y *Taokang* 桃康 “Vigor de melocotón”, que es el espíritu de la puerta de la vida (*mingmen* 命門) y la energía sexual, y que reside en el campo de cinabrio inferior

³³⁹ José Ramón Álvarez e Iñaki Preciado lo interpretan como “valle”, mientras que Elorduy opta por traducirlo como “espíritu abismal”. Cfr. *Lao-Tse Tao Te Ching*, p. 49; *Tao Te Ching. Los libros del Tao*. Lao Tse, p. 388. Henricks también lo interpreta como “valle”; cfr. *Lao-tzu Te-Tao Ching*, p. 58.

³⁴⁰ *DDJ*, p. 22.

³⁴¹ *DDJ*, p. 21.

durante el día, y en el cerebro, a la derecha de *Taiyi*, por la noche³⁴². Tanto en la explicación de Heshang Gong como la recogida en las escrituras de la escuela de la Claridad Suprema, lo principal es la nutrición o el cuidado de estas deidades, a través de meditación, dietética o de prácticas respiratorias.

Por otro lado, la metáfora de *xuanpin* 玄牝 (hembra arcana o misteriosa) fue identificada por algunos autores como sinónimo del campo de cinabrio inferior³⁴³. Por tanto, en este caso la interpretación de hembra arcana como campo de cinabrio inferior tendría su base en el contexto de la tradición *neidan*. Puede, no obstante, quedar la duda de por qué se relaciona con lo femenino. La respuesta nos la aporta el comentario de Heshang Gong, y coincide con textos posteriores relacionados con el cultivo personal. Básicamente, el practicante de técnicas respiratorias debe buscar la suavidad en la respiración y en su propio cuerpo, así como la blandura y la flexibilidad, características relacionadas con la mujer y con la femineidad.³⁴⁴

Además, Heshang Gong realiza una interpretación de *xuanpin* a dos niveles: macrocósmico y microcósmico. A nivel macrocósmico, *xuanpin* correspondería al Cielo (*xuan*) y la Tierra (*pin*), respectivamente. En lo microcósmico o corporal, el Cielo correspondería a la nariz y la Tierra a la boca, los dos elementos fundamentales para conectar el pneuma exterior y conducirlo hasta su morada, el campo de cinabrio inferior. De nuevo, esta explicación nos conduciría a pensar que estamos ante una referencia a técnicas de respiración.

³⁴² Consultar *Taiyi dijun taidan yinshu dongzhen xuanjing* 太一帝君太丹隱書洞真玄經 (Escrito arcano escondido de Taiyi del gran [palacio] de cinabrio), recogido en la obra *Taiyi dijun taidan yinshu xuanjing* 太一帝君太丹引書玄經 (Escritura arcano del escrito escondido del gran [palacio] de cinabrio de Gran Uno y del Señor Imperial, CT 1330). En ZHDZ, vol. 1, sec. 39, pp. 397-404.

³⁴³ Cfr. *Taixi jing zhu* 胎息經注 (Comentario a la escritura de la respiración embrionaria, CT. 130). En ZHDZ, vol. 23, sec. 30, pp. 185-7. Este comentario, atribuido a Huanzhen *xiansheng* 幻真先生 (el anciano de la perfección ilusoria), sitúa el campo de cinabrio inferior tres pulgadas debajo del ombligo, y lo denomina tanto “hembra arcana” (*xuanpin* 玄牝) como “océano de pneuma” (*qihai* 氣海). El primero de ellos, *xuanpin*, es el nombre que aparece en el capítulo seis del *Daodejing*.

³⁴⁴ En el clásico de lucha de la familia Chen se explica que el practicante debe parecer como una doncella, frágil y delicada por fuera, pero fuerte por dentro. Cfr. Chen Xin 陳鑫 *Chen shi taiji tushuo* 陳世太極圖說. Shanghai: Shanghai shudian chubanshe, 2001, p. 124-5.

La razón por la que *xuan* se corresponde con el Cielo hay que buscarla en la relación entre éste y las personas. El Cielo nutre a las personas mediante los cinco pneumas, *wuqi* 五氣, que en alquimia interna equivalen a los cinco órganos. Estos cinco pneumas entran por la nariz y llegan hasta el corazón. Están relacionados con el alma *hun*, de la conciencia, asociada con lo masculino, por ello, la nariz equivale a la grafía *xuan* 玄³⁴⁵. Por otro lado, He Shangong interpreta *pin* con la boca. La explicación hay que buscarla en la relación con la Tierra, que nutre a las personas mediante los cinco sabores, *wuwe* 五味, que entran por la boca hasta el estómago. Los cinco sabores se corresponden con cinco emociones: el cuerpo y el esqueleto, los huesos y la carne, y la sangre y los vasos, y están relacionados con el alma *po*, que se asocia con lo femenino. Entran y salen principalmente por la boca de las personas y están conectados con la Tierra, de ahí que se asocie la boca con el sinograma *pin*.

Una vez establecido que *xuanpin* se refiere a la nariz y la boca, es posible entender que las “puertas de la hembra arcana” se refieren a las fosas nasales y a la cavidad bucal. A través de estas puertas entra el pneuma, la esencia de la vida, que es a su vez la raíz del Cielo y de la Tierra. La entrada del pneuma se realiza a través de la inspiración y la espiración por la nariz y la boca. Ésta debe ser pausada y continua, sin interrupción alguna, al igual que el movimiento del Tao, y al igual que el movimiento del pneuma en el interior del campo de cinabrio y a través del cuerpo. Precisamente esto es lo que se describe en la línea siguiente (綿綿若存 Es continuo, sin interrupción, como si existiese), donde el término *ruo cun* 若存 “como si existiera”, es la idea de vacío y existencia a la vez, mientras que la continuidad y la falta de interrupción son descripciones de la naturaleza de la respiración. Al final de la sección la exhortación para el practicante es muy clara: la continuidad del pneuma debe ser calmada, evitando forzarlo; son ideas que recuerdan al capítulo 40 del *Daodejing*, donde se explica que el movimiento del Tao es de regreso, continuo, y al utilizarlo es débil y sutil:

反者道之動；弱者道之用。天下萬物生於有，有生於無³⁴⁶。

El movimiento del Tao es de regreso. Su uso es débil. Todos los seres nacen del ser y éste nace de la nada.

³⁴⁵ Robinet, Isabelle. “La ‘Mère’ et la ‘Femme obscure’ de Laozi.” En Cazenave, Michel, ed. *La face féminine de Dieu*. Paris: Noésis, 1998, pp. 137-67.

³⁴⁶ *DDJ*, pp. 159-60.

En estas líneas se describe de manera escueta el movimiento circular del Tao y su utilidad. Si bien no se menciona ninguna técnica de cultivo personal, el sentido de esta frase está de acorde con la idea de circularidad y de regreso al origen. Al igual que en la sección 10 del *Daodejing* se realiza una exhortación a modo de pregunta retórica sobre la necesidad de volver al estado de un recién nacido, la sección 6, cuyo tema central se ha demostrado que es el cultivo personal a través de la nutrición del espíritu, también habla de una continuidad y de la aparente existencia de algo que parece que no existe. Esto es lo que indican las grafías *ruo cun* 若存, una sensación de que lo que existe surge de la nada. La similitud con el capítulo 40 es evidente, no obstante, la separación entre estas secciones y la falta de elementos sintácticos que rompan la ambigüedad son los principales obstáculos a la hora de analizar el contenido. De nuevo, la necesidad de un maestro que nos ayude a interpretar lo que va más allá de las palabras es evidente.

2.3.2 Capítulo XXIX. La ausencia de implicación.

La siguiente aparición del carácter *shen* 神 la encontramos en el capítulo 29, una sección que está relacionada casi exclusivamente con la teoría política y el gobierno. El carácter *shen* aparece únicamente como metáfora de sagrado o divino, referido a los seres humanos en sí:

DDJ XXIX. *Wuwei* 無為 (La ausencia de implicación)

將欲取天下而為之，吾見其不得已。天下神器，不可為也，為者敗之，執者失之。故物或行或隨；或歔或吹；或強或羸；或挫或隳。是以聖人去甚，去奢，去泰³⁴⁷。

A mi parecer, es imposible gobernar el imperio a través del principio de la acción. Las maquinarias sagradas del imperio no se pueden manipular [mediante la acción]. Los que actúan sobre él fracasan. Los que se aferran a él, lo pierden. Por lo tanto, hay cosas que van por delante y otras que siguen, hay cosas calientes y frías, las hay fuertes y

³⁴⁷ DDJ, pp. 117-20.

las hay débiles, las hay que están en calma y otras que están en peligro.
Es por ello que el sabio rechaza el exceso, el lujo y la extravagancia.

Los principios del gobierno de acuerdo con el principio de la carencia de acción son el tema principal de este capítulo. Aunque se exhorta al gobernante a guiarse por el principio de la “no acción”, en realidad, lo que se indica es que hay que respetar la naturaleza de las cosas y no actuar de manera forzada. En otras palabras, no hay que involucrarse en el devenir natural de los fenómenos. El tema principal del texto es el gobierno del pueblo, como se indica en la primera frase, pero la esencia es la misma que en el capítulo 6 analizado anteriormente.

En este caso el carácter *shen* 神 aparece seguido de *qi* 器 (mecanismo, aparato), que Heshang Gong interpreta como *wu* 物, que tradicionalmente se traduce por “cosa” o “fenómeno”. No obstante, una revisión al *Shuowen jiezi* nos aporta una perspectiva más amplia del sinogramawu 物, que en esta obra se define como “todos los seres/fenómenos”. Desde el punto de vista etimológico, el carácter está compuesto del radical *niu* 牛 (bovino) a la izquierda, y *wu* 勿 (negación) a la derecha, que es la parte fonética:

天地之數起於牽牛，故從牛。³⁴⁸

Las artes adivinatorias basadas en los números del Cielo y de la Tierra empiezan en Altair³⁴⁹. De ahí que provenga de la grafía de bovino.

En el *Shuowen jiezi* se explica que todas las artes adivinatorias y la cosmología tienen su origen en la estrella Altair. Esta es la estrella más brillante de la constelación “Aguila”. En la cosmología china se creía que si aparecían estrellas fugaces cerca de

³⁴⁸ *Shuowen jiezi zhu*, p. 53.

³⁴⁹ Otra opción es interpretar *qianniu* 牽牛 como “labrar el campo con la ayuda de un bovino”, pero esta lectura presenta problemas de interpretación. La frase *tiandi zhi shu* 天地之數 (lit. los números del Cielo y de la Tierra) se refiere a la numerología y las técnicas de adivinación relacionadas con los cambios que se producen en el universo. Por tanto, la interpretación de *qianniu* como *qianniuxing* 牽牛星, la estrella Altair, cobra sentido en el contexto de la cosmología y cambia la interpretación de *wu* 物 como “fenómeno” o “cosa”, para pasar a una interpretación más amplia relacionada con cambios a nivel cosmológico.

esta constelación era indicativo de cambios en el Cielo, y en el imperio habría momentos de inestabilidad social o política. En otras palabras, los fenómenos del Cielo influirían en la vida del pueblo, de ahí la importancia de las artes adivinatorias y la creencia en el destino prefijado por el Cielo en la cosmología china.

Así pues, la grafía *wu* 物 no se refiere únicamente a cosas u objetos específicos, sino más bien a los fenómenos que se suceden en el universo, y que afectan inescrutablemente al desarrollo del imperio. Esta influencia es de vital importancia para el gobernante, ya que no debe actuar en contra de las leyes naturales que dicta el Cielo. Para asegurar el buen devenir de los acontecimientos políticos, el emperador tenía a su disposición un conjunto de expertos en adivinación, que le informaban de los cambios que se producían en las estrellas, y las posibles consecuencias que tendrían para el pueblo.

Asimismo, las técnicas del cultivo personal están basadas en el principio de seguir el ciclo natural del sol y de la luna y no ir en contra de la ordenación suprema del Tao³⁵⁰. Al igual que el emperador está obligado a gobernar con un entendimiento de los cambios en la naturaleza, a nivel microcósmico el individuo trabaja sobre su cuerpo siguiendo los mismos patrones de cambio naturales que dictan los cambios en el Cielo y la Tierra. En ambos casos, el punto de partida es el mismo, sólo difiere el enfoque del mensaje.

El resto de la sección está plagada de alusiones a los movimientos y el comportamiento de las maquinarias sagradas, *shenqi* 神器. Ya se ha argumentado anteriormente que tiene relación con los fenómenos (*wu* 物) que se suceden en el Cielo y la Tierra y que afectan de una u otra manera en el gobierno. Estos fenómenos son, en definitiva, cambios que ocurren de manera natural. Según apunta la definición en el *Shuowen jiezi* estas incidencias se suceden en el universo, y por ello se adjetiva a los fenómenos (*wu* 物) con el término espíritu (*shen* 神). En otras palabras, se relaciona con

³⁵⁰ Por esto también encontramos en textos de alquimia interna de periodos posteriores una relación muy clara entre las prácticas y el periodo del día en el que se deben realizar. Por ejemplo, Sima Chengzhen 司馬承禎 (655-735) en *Xiuzhen jingyi zalun* 修真精義雜論 (*Discursos diversos acerca de las bases fundamentales sobre el cultivo de la perfección*, CT 277) hace una descripción de los ejercicios que se deben practicar a diario siguiendo un orden determinado. El orden y el momento de la práctica están relacionados con los periodos de dos horas en los que se dividía el día y el órgano o canal que está en auge durante ese espacio de tiempo. *ZHDZ*, vol. 23, sec. 27, pp. 168-78.

lo sagrado y con lo misterioso, con aquello que no pertenece al mundo terrenal. Al ser un concepto ajeno a los seres humanos, lo primordial es no interferir en estos cambios, o de lo contrario se fracasará.

Así pues, *wu* 物 son cambios que se suceden de manera natural, ordenados por el Tao. Como tales, presentan características diversas y será el sabio (*shengren* 聖人) quien los entienda y se aleje de excesos (lujuria), del lujo (ropa y comida) y de los extremos. Heshang Gong recuerda que quien logre apartarse de estos tres aspectos logrará la armonía central y actuar sin interferir en los fenómenos naturales. De este modo, el imperio, es decir, el pueblo, se transformará por sí mismo y el gobierno se realizará de manera natural, sin intervenciones forzadas.

2.3.3 Capítulo XXXIX. El origen de la norma.

La siguiente aparición de *shen* la encontramos en el capítulo 39 (MWD 39, no aparece en GD). El tema principal es la “unidad” y la influencia que ha tenido en el Cielo, la Tierra, el espíritu, el valle, así como los reyes y los altos cargos. A continuación se presenta la traducción de la primera sección de este capítulo:

Capítulo XXXIX. *Faben* 法本: El origen de la norma.

昔之得一者：天得一以清；地得一以寧；神得一以靈；谷得一以盈；萬物得一以生；侯王得一以為天下正。其致之，天無以清，將恐裂；地無以寧，將恐發；神無以靈，將恐歇；谷無以盈，將恐竭；萬物無以生，將恐滅；侯王無以貴高將恐蹶。³⁵¹

Aquellos que obtuvieron la unidad en la antigüedad. El Cielo obtuvo la unidad y gracias a ella logró la claridad. La Tierra obtuvo la unidad y alcanzó la estabilidad. Las deidades obtuvieron la unidad y lograron la cualidad de etéreo. Los valles obtuvieron la unidad y gracias a ella se llenaron. Todos los seres obtuvieron la unidad y lograron su procreación. Los altos cargos y los reyes obtuvieron la unidad y lograron rectificar y ordenar el imperio. Esto quiere decir que, si el Cielo no hubiera logrado la claridad, se habría resquebrajado. Si la

³⁵¹ DDJ, pp. 154-6.

Tierra no hubiera logrado la estabilidad, habría estallado. Si las deidades no hubieran logrado ser etéreos, habrían permanecido en estado latente. Si los valles no hubieran estado repletos, se habrían secado. Si los seres no hubieran logrado la procreación, se habrían extinguido. Si los altos cargos y los reyes no hubieran logrado su sublimidad, me temo que habrían caído.

El hecho de haber obtenido la unidad equivale a entender y asimilar el principio de respetar el devenir natural de los fenómenos que se suceden. Si bien la actuación del ser humano se caracteriza por ser forzada y contraria, en ocasiones, a la naturaleza, la acción de la naturaleza (del Cielo) carece de intervención (*wuwei* 無為). No obstante, la atención de este capítulo está en la “unidad” (*yi* 一), que Heshang Gong define precisamente como *wuwei* 無為 o carencia de intervención forzada, una de las máximas de la doctrina taoísta.

En la sección aparecen seis temas: el Cielo, la Tierra, las deidades, los valles, la miríada de seres y los altos cargos y reyes. Engloban a todo lo que existe en nuestra realidad y que se relaciona con la unidad. Todos ellos la han obtenido, es decir, se han unificado en su propia realidad y han logrado la plenitud de su existencia porque se rigen mediante la noción de *wuwei*.

La aparición de *shen* en esta ocasión está relacionada con la idea de deidad y no está asociada a prácticas de cultivo personal. Se refiere simplemente a las deidades que habitan en nuestra realidad. La unidad está relacionada con las deidades y su naturaleza numinosa, ya que al haber obtenido la preciada unidad han comprendido la naturaleza del Tao, y forman parte innata de él.

De una manera similar encontramos que el sinograma *gu* 谷 “valle” no significa “nutrir”, como aparece en el capítulo 6 con un tono de cultivo personal muy claro. Sin embargo, en este caso se trata de una representación de la imagen de un valle que, a su vez, es una de las metáforas para explicar el concepto del Tao. La unidad ha hecho posible que el valle esté repleto, y es así como ha llegado a su plenitud. Además, una de las funciones del valle es albergar agua, lo cual lo enriquece, pero esto se realiza de manera natural, sin forzar.

Al igual que en casos anteriores, en el *Neiye* también encontramos referencias a algunos conceptos que aparecen en esta sección, como por ejemplo claridad (*qing* 清),

estabilidad (*ning* 寧), etéreo (*ling* 靈), plenitud (*ying* 盈) y generación (*sheng* 生). En el *Neiye*, por su parte, aparecen referencias a estos dos últimos términos en relación a la mente:

凡心之刑，自充自盈，自生自成。其所以失之，必以憂樂喜怒欲利。能去憂樂喜怒欲利，心乃反濟。³⁵²

Todas las formas de la mente se llenan y alcanzan la plenitud de manera natural, se generan por sí mismas y logran su culminación de manera natural. El motivo de que se pierda [este estado] es la preocupación, la alegría, el contento, la rabia, los deseos y en ansia de beneficio. Si es posible deshacerse de la preocupación, la alegría, el contento, la rabia, los deseos y el ansia de beneficio, la mente volverá a su estado de ecuanimidad.

En este caso los conceptos de “lleno” o “plenitud” y de “procreación” o “generar” están relacionados con el estado natural de la mente. Como manual de cultivo personal y meditación, el *Neiye* explica que ésta se transforma y se genera de manera natural. Si bien existen obstáculos para que ésta logre mantener este estado, la superación nos llevará de vuelta a un estado de ecuanimidad. El objetivo de la práctica es eliminar estos obstáculos que hacen que la mente pierda su condición natural y volver a su origen.

En la sección del *Daodejing* las cualidades de lleno y procreación vienen dadas tras la obtención de la unidad, que ha sido posible gracias a la adopción de una actitud activa pero sin forzar, a través del *wuwei*. En el *Neiye* se explica que la mente también goza del mismo proceso natural, y que son los sentimientos y los deseos los que provocan que se revierta el proceso y se aleje de la ecuanimidad. Así pues, estos obstáculos son forzados, son acciones que alejan a la mente de la plenitud y su generación natural. En ambos casos, la clave para obtener estos conceptos es adoptar la posición del sabio, ya que ha logrado asimilar en su persona la intervención no forzada.

Así pues, en estas dos últimas apariciones del carácter *shen* en los capítulos 29 y 39 no hay una relación directa con el tercero de los tesoros de alquimia interna. No obstante, el contexto en el que ocurren sí que muestra dos principios del cultivo

³⁵² *Guanzi jiaozhu*, p. 931.

personal. El primero que se ha presentado es la noción de *wuwei*, es decir, no involucrarse y dejar que las cosas sigan su curso natural. Traducido en la práctica alquímica, no se debe forzar la visualización, la respiración o el movimiento corporal, ya que hacerlo iría en contra de seguir la ley natural que se busca en todo momento.

El segundo principio de estos dos pasajes relacionado con la alquimia es la unidad. La práctica de *neidan* emplea los tres tesoros para lograr el proceso alquímico en el cuerpo. A pesar de que son tres etapas, en realidad son una misma cosa y no se pueden separar, ya que la unidad está presente en todo momento durante la práctica. De hecho, uno de los objetivos de la práctica alquímica es lograr entender que el macrocosmos y el microcosmos son una misma unidad³⁵³.

2.3.4 Capítulo LX. Ocupar el trono.

Una nueva aparición del sinograma *shen* la encontramos en el capítulo 60 (MWD 60). En esta ocasión aparece en cuatro frases diferentes, en un contexto aparentemente de carácter social y político, dirigido al gobernante. En este capítulo no se trata el concepto de *shen* de manera directa con las prácticas alquímicas, sino como los manes, aquellos seres en los que se convierten las almas después de fallecer. También aparece la figura del sabio, que contrasta con ellos, para indicar que si el Tao guía el movimiento del imperio no habrá desorden o caos alguno. De esa manera cada uno tendrá su papel y no habrá oposición entre ellos.

Desde la perspectiva del *neidan* se puede interpretar esto a un nivel microcósmico. Si se evita que haya caos, la mente estará en calma, y todos los órganos funcionarán de manera correcta, sin haber conflicto entre ellos. Lo contrario provocaría la enfermedad. Veamos la relación que puede tener esta sección con el cultivo personal y con el proceso alquímico:

³⁵³ Cfr. Wang Mu. *Foundations of Internal Alchemy*, pp. 109-10.

治大國若烹小鮮。以道蒞天下，其鬼不神；非其鬼不神，其神不傷人；非其神不傷人，聖人亦不傷人。夫兩不相傷，故德交歸焉。³⁵⁴

Gobernar un estado es como hervir pescaditos. Si se emplea el Tao para gobernar al imperio, sus manes no se harán espíritus. No es que sus manes no se hagan espíritus, sino que sus espíritus no dañan a los humanos. No es que sus espíritus no dañen a los humanos, sino que los sabios tampoco los dañarán. No se dañarán mutuamente, por tanto sus poderes interiores se mezclarán y regresarán a ellos.

El gobernante debe actuar según los preceptos que ordena el Tao y para ello debe atenerse a los procesos naturales presentes en todos los seres sin forzar. Esto viene a indicar la anotación de Heshang Gong cuando explica los principios a seguir cuando se hierve un pescado:

烹小魚不去腸，不去鱗，不敢撓，恐其糜也。治國煩則下亂，治身煩則精散³⁵⁵。

Para no dañar al pescadito no se le destripa ni se le quitan las escamas, y tampoco se le mueve para evitar que se desmenuce. Al gobernar un estado, si hay ansiedad o preocupación (*fan* 煩), reinará el caos social que dificultará el gobierno. Del mismo modo, si durante el gobierno sobre uno mismo (el cultivo personal), surge la preocupación o la ansiedad, entonces la esencia (*jing* 精) se dispersará.

La consecuencia de esta dispersión de esencia es la pérdida de la misma, que es el elemento fundamental para entrar en los siguientes procesos alquímicos. Tanto en el gobierno del estado como en el del cuerpo, el problema reside en la cualidad de *fan* 煩, que en su sentido original significa exceso de calor y dolor en la cabeza. Así lo indican

³⁵⁴ DDJ, pp. 235-6.

³⁵⁵ Ibidem.

las dos partes que lo componen: *huo* 火 (fuego) y *ye* 頁 (cabeza)³⁵⁶. Con eso se demuestra que los problemas de exceso de calor en la cabeza—preocupación o ansiedad en términos modernos—pueden provocar malestar o caos, si utilizamos la concepción china. El uso de este sinograma también lo encontramos en el texto *Huainanzi* 淮南子 (s. II a. e. c.) en un contexto cosmogónico, donde se nos dice lo siguiente en el capítulo titulado *jingshen* 精神 (Esencia y espíritu):

有二神混生，經天營地。。。。於是乃別為陰陽，離為八極，剛柔相成，萬物乃形，煩氣為蟲，精氣為人。³⁵⁷

Existían dos seres sobrenaturales que se generaban entre sí. Gobernaban el Cielo y la Tierra... por ello se dividieron en Yin y en Yang, que a su vez se separaron en ocho polos. Se generaron mutuamente la dureza y la blandura, y se formaron todos los seres. El pneuma turbio (*fan* 煩) creó a los insectos, mientras que el pneuma esencial (*jing* 精) formó a los hombres.

En estas líneas se explica que la creación del ser humano y del resto de seres está basada en los principios de la dualidad, representados por el Yin y el Yang. En ambos casos es el pneuma el que forma a los insectos (animales, por extensión) y a las personas. Lo más destacado es el uso de la grafía *fan* 煩 para describir a un tipo de pneuma sucio, turbio, carente de pureza, que es el encargado de dar vida a los insectos con patas³⁵⁸. En el *Neiye*, al igual que en casos anteriores, encontramos este mismo sentido en la única aparición de la grafía *fan* 煩 en este texto:

³⁵⁶ Este carácter (*ye* 頁) está compuesto de *shou* 首 (cabeza) en la parte superior y de *ren* 人 (persona) en la inferior.

³⁵⁷ Zhang Shuangdi 張雙棣 ed. *Huainanzi jiaoyi* 淮南子校譯. Beijing: Beijing University press, 1997, p. 719.

³⁵⁸ Así se define en el *Shuowen jiezi* 蟲，有足謂之蟲，無足謂之豸 *Chong, you zu wei zhi chong, wu zu wei zhi zhi* (Insecto: los que tienen patas se denominan *chong*; los que no se llaman *zhi*). Cfr. *Shuowen jiezi zhu*, p. 674.

彼心之情，利安以寧，勿煩勿亂，和乃自成³⁵⁹。

El estado verdadero de la mente es aquel en el que se beneficia de la calma y a través de ella alcanza la tranquilidad. No la molestes, no la perturbes, y así la armonía surgirá por sí misma.

La armonía de la que se habla en este caso se refiere a la del individuo en sí. En los ejemplos anteriores la idea de armonía tenía un componente cosmogónico, como en el *Huainanzi*, o sociopolítico, como en el *Daodejing*. En cualquier caso, tanto si es el gobierno como uno mismo el mensaje de estos escritos es que se debe perseguir la claridad mental y permitir que las cosas sigan su curso, sin intervenir de manera forzada, de ahí el uso de la metáfora de hervir pescaditos para hablar del gobierno del estado. Por tanto, se debe realizar siguiendo la ordenación del Tao, adoptando la posición de *wuwei* 無為, es decir, una actuación natural sin forzar el devenir natural de los acontecimientos. Una interpretación similar la encontramos en el capítulo titulado *jie Laozi* 解老子 “Explicación del *Laozi*”, en la obra de Hanfei Zi 韓非子 (ca. 280 a. e. c.-233 a. e. c.):

烹小鮮而數撓之則賊其澤，治大國數變法則民苦之，是以有道之君貴靜，不重變法，曰：『治大國者若烹小鮮³⁶⁰。』

Si al hervir pescaditos se remueven mucho se dañará su estructura. Si al gobernar un estado se ejecutan muchos cambios, el pueblo también cambiará. Por tanto, la persona elevada que sigue los principios del Tao concede una importancia suprema a la tranquilidad, y no a los cambios. De ahí la frase: “Gobernar un estado es como hervir pescaditos”.

La siguiente frase del capítulo del *Daodejing* en cuestión dice: “Si se emplea el *Dao* para gobernar al imperio, sus manes no se harán espíritus”. Una vez establecido el contexto del capítulo se explican las consecuencias de una actuación a través de la ordenación del Tao y del poder interior (*de* 德) y si se gobierna según estos dos

³⁵⁹ *Guanzi jiaozhu*, p. 931.

³⁶⁰ Wang Xianshen 王先慎 ed. *Hanfeizi jijie* 韓非子集解. Beijing: Zhonghua shuju, 1985, p. 103.

preceptos los espíritus no dañarán al iniciado. Así explica Heshang Gong las siguientes dos frases:

以道德居位治天下，則鬼不敢見其精神以犯人也。其鬼非無精神，邪不入正，不能傷自然之人。³⁶¹

Si se gobierna según el Tao y el poder interior, los manes no se atreverán a mostrar su espíritu y atacar a la persona. No es que los manes carezcan de espíritus, sino que el mal no invadirá a la rectitud. No será posible dañar a las personas [que actúan según los preceptos] naturales.

De nuevo, estamos ante una exaltación de las virtudes que llegan a obtener aquellos que se rigen por los preceptos del Tao, y con toda probabilidad está hablando de los sabios o *shengren* 聖人, es decir, de los iniciados dentro de la esfera política. Sin embargo, al existir una relación de equivalencia entre el control del país (*zhiguo* 治國) y el cultivo del cuerpo (*zhishen* 治身) se puede conjeturar que también se refiere a los seres transcendentales o *shenren* 神人, o sea, aquellos que ya han alcanzado el Tao y son inmunes a ataques externos. Los sabios han comprendido el Tao y lo aplican en su gobierno, mientras que los seres transcendentales lo han alcanzado tras aplicarlo en sus prácticas de iniciación. Esta inmunidad ante agresiones externas también aparece en el capítulo 55, que ya se analizó anteriormente, donde se habla de la figura del recién nacido, una condición que lo protege del ataque de insectos y otras agresiones externas, a pesar de su blandura y delicadez.

Más adelante en el capítulo se explica que ni “los manes dañan a los sabios, ni éstos dañan a los manes”, y por ello su poder interior se relaciona entre sí y regresará a cada uno de ellos. Sobre esta última frase Heshang Gong apunta que cada uno de los elementos cumple una función, y no suponen conflicto alguno:

兩者不相傷，則人得治於陽，鬼得治於陰，人得全其性命，鬼得保其精神，故德交歸焉。³⁶²

³⁶¹ DDJ, p. 235.

³⁶² DDJ, p. 236.

“[Los manes y los sabios] no se dañan entre sí. Las personas gobiernan el elemento terrenal (*yang* 陽), y los manes gobiernan sobre el más allá (*yin* 陰). Las personas deben completar su personalidad y vida, y los manes deben proteger su esencia y espíritu. Por lo tanto, sus poderes interiores se mezclan entre sí y regresan a cada uno de ellos”.

Si no hay conflicto alguno entre manes y sabios es porque se cumple la condición *sine qua non* de “gobernar el estado del mismo modo que se hierve un pescadito”, que no es más que una metáfora de gobernar siguiendo los preceptos del Tao. Si es así, se evitará el caos y el desorden, que de otro modo provocarían el conflicto social, o usando las imágenes del capítulo, que los manes y los sabios se dañen entre sí.

3. Los tres tesoros en el *Zhuangzi*

El *Zhuangzi* se considera, junto con el *Daodejing*, la obra representativa de los inicios de una corriente de pensamiento cuyo concepto central es el Tao³⁶³. El texto tradicionalmente se ha dividido en tres secciones: *neipian* 內篇 (capítulos internos), *waipian* 外篇 (capítulos externos) y *zapiian* 雜篇 (capítulos misceláneos), pero únicamente los internos se atribuyen a Zhuang Zhou 莊周. Un total de siete capítulos completan esta obra con una temática que gira en torno a un patrón de vida siguiendo los preceptos del Tao, la naturalización de los fenómenos, la simplicidad y la ecuanimidad hacia la vida y la muerte.

Uno de los temas recurrentes en esta sección es el cultivo personal, principalmente en lo referente a la respiración y a las prácticas meditativas. Para lograr un entendimiento más en profundidad de este aspecto del texto se llevará a cabo un análisis exhaustivo de los tres principios básicos dentro del proceso alquímico en el

³⁶³ En la época de gestación de estos textos, y otros igualmente representativos como el *Neiye*, aún no existía una escuela taoísta. Habría que esperar hasta la dinastía Han (206 a. e. c.-220 e. c.) para encontrar el término *daojia* 道家 "escuela [de pensamiento basada en el] Tao". Por otro lado el término *daojiao* 道教 hace referencia a la religión que se creó a finales de la dinastía Han y que veneran a Lao Zi como deidad suprema del taoísmo.

Zhuangzi: la esencia, el pneuma y el espíritu. El estudio sólo abarca los capítulos interiores, debido a su relación directa con el pensador Zhuang Zhou.

3.1 La esencia

La grafía *jing* 精 únicamente aparece en los capítulos interiores en dos ocasiones, repartida en los capítulos 4 y 5. Además de su interpretación como esencia, el sinograma *jing* también puede significar precisión o exactitud, o bien referirse a un nivel de comprensión elevado en una determinada materia. En las dos apariciones de *jing* en los capítulos interiores del *Zhuangzi* aparece este significado en un contexto en el que se encuentra una relación con el cultivo personal y la consecución de la inmortalidad.

3.1.1 Capítulo 4. El mundo de los hombres.

El capítulo 4 del *Zhuangzi*, titulado “el mundo de los hombres” (*renjian shi* 人間世), describe personajes de diversa índole en trece historias cortas. El punto en común entre los relatos es el carácter educativo y moral de todos ellos. A través de personajes dispares, tanto humanos como personificaciones de objetos como la madera, se explica un modo de vida basado en las condiciones naturales impuestas por el Tao. Entre los protagonistas, se encuentra Shu 疏, un ser que no ha sido agraciado físicamente, según los principios de la esfera humana. Veamos qué moraleja quiere transmitir en autor de esta narración:

支離疏者，頤隱於臍，肩高於頂，會撮指天，五管在上，兩髀為脇，挫鍼治繯，足以餬口，鼓篴播精，足以食十人。夫支離其形者，猶足以養其身，終其天年，又況支離其德者乎³⁶⁴。

Para aquél que abandona su cuerpo y logra la comprensión, [el método para] el cultivo personal depende de [la región del] ombligo³⁶⁵. Los

³⁶⁴ NHZJa, p. 97.

³⁶⁵ La traducción más común de esta frase es: “El lisiado Shu tenía su barbilla clavada en el ombligo”.

hombros le sobrepasaban la cabeza, la vértebra cervical apuntaba al cielo³⁶⁶ y los cinco órganos estaban a la altura de los hombros. Las caderas le sujetaban las costillas. Cosía y lavaba vestidos, y con eso se ganaba el sustento. Además, adivinando el futuro con varillas/sembrando arroz³⁶⁷ era capaz de alimentar a diez personas... Este hombre de cuerpo deformado tenía lo suficiente para mantenerse y llegar al final de sus días. ¿Cómo será para aquellos que no tienen poder interno/virtud?

La mayoría de las anotaciones consideran que *shu* 疏 es el nombre del personaje en cuestión³⁶⁸, no obstante, si atendemos a su significado encontramos una contradicción entre el nombre del personaje y su condición física. En el *Shuowen jiezi* el sinograma *shu* se define como *tong* 通, que significa pasar o atravesar³⁶⁹, y aplicado a las personas indica que el individuo ha llegado a comprender una determinada materia en profundidad, es decir, que el saber ha traspasado las barreras y se ha impregnado en nuestro personaje. Han sido los anotadores quienes consideran que *shu* es el nombre del personaje, y aunque así lo sea, es importante saber que su nombre también tiene un significado especial en el contexto de la descripción.

El carácter *shu* 疏 también significa “canal” por donde circula el agua, de ahí su relación con la obtención del conocimiento que, al igual que el preciado líquido, debe encontrar un canal para poder llegar a su destino. Si uno está abierto, el conocimiento puede encontrar su lugar, de ahí que Zhuang Zi presente a un ser con inteligencia, que ha logrado aprehender y asimilar conocimientos que otros no han podido alcanzar.

³⁶⁶ Literalmente *huicuo* 會撮 significa “vértebra cervical”. Otra interpretación válida y bastante frecuente es “su joroba/giba apuntaba a cielo” (Cfr. *Los capítulos interiores de Zhuang Zi*, p. 92; *Chuang-Tzu: literato, filósofo y místico taoísta*, p. 34).

³⁶⁷ Esta frase traduce *gu ce bo jing* 鼓筴播精. Se puede interpretar de estas dos maneras. El comentarista Cheng Xuanying 成玄英 (s. VII e. c.) considera las dos lecturas como válidas. Cfr. *Nanhua zhenjing*, p. 97.

³⁶⁸ Cfr Lu Xixing 陸西星 ed. *Nanhua zhenjing fumo* 南華真經副墨. Beijing: Zhonghua shuju, 2010, p. 71. Este anotador interpreta el *Zhuangzi* desde la perspectiva del *neidan*. En este caso glosa el nombre completo *Zhili shu* 支離疏 como el nombre del personaje.

³⁶⁹ *Shuowen jiezi zhu*, p. 744.

Quizás lo más sorprendente es que este personaje tenga defectos a nivel físico, lo cual lleva a pensar que Zhuang Zi nos está describiendo a una suerte de ser transcendental, un *shenren* 神人. Como tal damos por hecho que es experto en las artes del cultivo personal, un mensaje que está escondido en la segunda frase: 頤隱於臍 “el método para el cultivo personal se encuentra en la región del ombligo”. La traducción más común de esta frase es que “Shu tenía el mentón en el ombligo”³⁷⁰, pero el carácter *yi* 頤 es en realidad un hexagrama del *Yijing*, que en su origen significa mentón, y por extensión ha pasado a indicar “nutrir” (*yang* 養)³⁷¹. En otras palabras, está hablando de que el secreto del cultivo personal, que se encuentra en el campo de cinabrio (*dantian* 丹田), es decir, en la zona del ombligo (*qi* 臍).

Si bien podemos imaginarnos a un ser deforme, el mensaje de esta historia es que este personaje ha logrado cultivar su persona haciendo caso omiso de su cuerpo. El cultivo personal va más allá de la forma y se ha de buscar en el interior, así pues, la frase que normalmente se interpreta como “tener el mentón en el ombligo” se refiere también al método para cultivar el espíritu.

La descripción de este personaje encajaría perfectamente con la definición de *shenren* 神人, o sea, de un ser diferente al resto. La deformación de su cuerpo hasta ese extremo, a ojos de cualquier persona, sería un obstáculo para sobrevivir en la sociedad. No obstante, su conocimiento y esfuerzo le permite mantenerse, y hasta alimentar a diez personas si fuera necesario.

Por otro lado, la ocupación de este personaje no deja de sorprender, ya que es capaz de coser, lavar, adivinar el futuro o de sembrar arroz. Y es aquí donde encontramos la grafía *jing* 精, que en este caso tendría dos interpretaciones posibles: arroz pulido y precisión o exactitud. En la primera lectura la frase *gu ce bo jing* 鼓筴播精 significaría “sacudir” (*gu* 鼓) el “cedazo” (*ce* 筴) y “aventar” (*bo* 播) el “arroz pulido” (*jing* 精). En este caso el carácter *bo* 播 se refiere a limpiar la tierra de cultivo de arroz con el objetivo de reducir las impurezas del arroz.

Una segunda interpretación es leer la frase como “remover” (*gu* 鼓) las “varillas de milenrama” (*ce* 筴) y “predecir” (*bo* 播) con “exactitud [el futuro]” (*jing* 精). En este

³⁷⁰ Cfr. Elorduy, Carmelo. *Chuang-tzu. Literato filósofo y místico taoísta*, p. 34; Preciado Idoeta, Iñaki. *Zhuang Zi*, pp. 67-8.

³⁷¹ *Zhouyi jinzhu jinyi*, p. 182.

último caso, el carácter *jing* toma el sentido de preciso o lo más importante, relacionado principalmente con los acontecimientos futuros. El comentarista Chen Xuanying explica que esta grafía hace referencia a evaluar los fenómenos positivos y negativos que se sucederán en el futuro, empleando la brillantez para alcanzar estas conclusiones³⁷², y además considera válidas ambas interpretaciones.

Si consideramos que este personaje era experto en artes adivinatorias, estaríamos más cerca de su naturaleza como ser transcendental que como un mero lisiado, y sería más probable que utilizara su sabiduría para hacer labores de clarividente que de agricultor. Según el texto, sería capaz de utilizar milenrama para predecir el futuro, lo cual indicaría que podría ejercer la acción de *zhan* 占 (predecir el futuro), término que se define así en el *Libro de los Ritos* (*Liji* 禮記):

龜為卜，筮為筮，卜筮者，先聖王之所以使民信時日、敬鬼神、畏法令也³⁷³

El uso de tortugas para predecir el futuro se denominaba *bu* 卜 mientras que el uso de milenrama se conocía como *zhan* 占. Los sabios gobernadores de la antigüedad así hacían para que el pueblo creyera en las estaciones y en los días, adorara a manes y espíritus y respetara los decretos y las leyes.

El carácter *bu* 卜 en un principio se aplicaba a la adivinación a través de la lectura de las grietas que se hacían en los caparazones de tortuga tras aplicar calor. El sinograma *zhan* 占 está formado por este carácter y una boca en la parte inferior. Uno de los significados de *zhan* es “transmisión vía oral”, es decir, predecir el futuro sin necesidad de las varillas de milenrama. Si nuestro protagonista era capaz de ver los acontecimientos futuros utilizando las varillas, o bien mediante la observación, estamos ante un ser de naturaleza espiritual, posiblemente una suerte de chamán. Y si volvemos a observar el significado inicial de su nombre *shu* 疏—clarividente, que ha aprehendido la naturaleza de los fenómenos, está claro que el autor está describiendo a un ser transcendental, es decir, un *shenren*.

³⁷² NHZJa, p. 97-8.

³⁷³ Cfr. *Liji zhushu* 禮記注疏. Taipei: Yiwen, 1989, p. 58.

La deformación física del personaje se ha convertido precisamente en una ventaja para salir adelante y entender la realidad. Como tal, habría alcanzado el Tao, porque lo habría entendido. Si su defecto hubiera estado en su poder interior, ¿cuán virtuoso sería nuestro protagonista? Esta es la pregunta que lanza el autor al final y que nos lleva a pensar que el autor está exaltando las cualidades del personaje, a pesar de que a primera vista la imagen que se desprende de él es la de un lisiado.

En definitiva, en este primer capítulo el sinograma *jing* no tiene relación con los tres tesoros, ni con una parte del proceso alquímico, sino con la idea de precisión y lo esencial. No obstante, el contexto en el que aparece este carácter sí está relacionado con el cultivo personal y con las consecuencias de la práctica. En él se describe a un ser que ha obtenido el Tao, a pesar de su defecto físico, y que presenta cualidades de ser transcendental, que es en definitiva el paso inicial para convertirse en inmortal.

3.1.2 Capítulo 5. Símbolo de plenitud de poder interior.

La siguiente aparición de *jing* la encontramos en el capítulo titulado “Símbolo de plenitud de poder interior” (*de chong fu* 德充符) durante una conversación con Hui Shi 惠施, que en el texto aparece como Hui Zi 惠子 “maestro Hui”³⁷⁴. En este caso la discusión entre ambos está relacionada con la naturaleza humana y las emociones. A continuación se presenta el texto traducido seguido de un análisis del sinograma *jing* y su relación con el proceso alquímico en el contexto:

惠子謂莊子曰：「人故无情乎？」³⁷⁵

Hui Zi pregunta a Zhuang Zi: “¿Pueden las personas carecer de emociones?”

莊子曰：「然。」

Zhuang Zi responde: “Por supuesto”.

惠子曰：「人而无情，何以謂之人？」

³⁷⁴ Aunque la mayoría de sus escritos se perdieron, la base de su discurso está en la concepción monista de los seres y fenómenos, de ahí que aparezca en el texto rebatiendo las ideas de Zhuang Zi. Cfr. Graham, A.C. *Disputers of the Tao*. Chicago: Open Court, 1989, p. 77-82.

³⁷⁵ *NHZZa*, pp. 127-8.

Hui Zi replica: “Si carecen de emociones, ¿cómo se les puede llamar personas?”.

莊子曰：「道與之貌，天與之形，惡得不謂之人？」

Zhuang Zi dijo: “El Tao les otorga su apariencia. El Cielo les otorga su forma, ¿acaso no es eso ser humano?”.

Este intercambio entre ambos sabios procede de un comentario anterior en el que Zhuang Zi describe a otra persona deforme de nacimiento. Habla de él como un sabio (*shengren* 聖人), aquel que carece de las emociones y las pasiones de los humanos, y por ello su juicio carece de lo verdadero y lo falso. Después de esta narración, Hui Zi pregunta a Zhuang Zi e intenta profundizar sobre esta afirmación y éste le responde que las emociones no generan la vida de las personas, sino que lo sabio está en entender las emociones. Si dejamos que éstas se interpongan en nuestra naturaleza, según Zhuang Zi, no disfrutaremos del conocimiento que de otro modo adquiriríamos:

惠子曰：「既謂之人，惡得无情？」

Hui Zi contestó: “Si es humano, ¿cómo es que carece de emociones?”

莊子曰：「是非吾所謂情也。吾所謂无情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」

Zhuang Zi dijo: “A lo que llamo emociones es el ser y el no ser. La persona que carece de emociones es aquella que no daña su cuerpo empujada por el amor o el odio, y que sigue a la naturaleza sin añadir nada a la vida”.

Para el sabio no existe el ser o el no ser, al igual que no existe lo verdadero o lo falso, o el amor y el odio. Si no hay distinción no habrá desviaciones ni cambios a nivel emocional, y se mostrará impasible ante cualquier situación. A nivel de cultivo personal, al no haber nada que nos influya, no se provoca daño alguno a la esencia, al pneuma o al espíritu. A esto se refiere Zhuang Zi cuando dice que quien carece de emociones no daña su cuerpo, una idea que desarrollará en el siguiente intercambio con Hui Zi. Por otro lado, la frase “no añadir nada a la vida” está relacionada con reducir la existencia tanto de cosas materiales como de emociones a medida que vamos creciendo. En el *Daodejing* aparece una frase similar en el capítulo 48:

為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為。無為而無不為
376。

Quien aprende aumenta a diario (su conocimiento); quien se dedica al Tao reduce a diario (sus acciones, posesiones, deseos, etc.). Lo reduce y vuelve a reducir, hasta que alcanza el estado de la carencia de acción. En esta falta de acción, no hay nada que no haga.

Estas frases del *Daodejing* están dirigidas tanto al gobernante como al iniciado, ya que el primero gobierna sobre el pueblo y el segundo sobre su propio cuerpo. El iniciado debe lograr entender el macrocosmos a través de las prácticas, y actuar de acorde con él siguiendo su naturaleza. Esta es la idea principal que propone el taoísmo, la acción carente de acción forzada o *wuwei* 無為, no involucrarse en aquello que debe seguir su curso natural según la acción del Tao. Si se logra entender este principio y se asimila, el sabio podrá utilizarlo para gobernar al pueblo, que a su vez es parte del macrocosmos, y el iniciado podrá obtener salud y emprender el camino hacia la inmortalidad.

Este paralelismo entre lo exterior (el macrocosmos del universo) y lo interior (el microcosmos corporal) está reflejado en la respuesta de Zhuang Zi: si el iniciado actúa de acuerdo con el devenir natural de los fenómenos, no dañará su cuerpo, y lo mismo ocurrirá con el gobernante. La duda de Hui Zi es que, para él, el cuerpo es una realidad sólo en relación a los fenómenos y cosas que se le añade durante nuestra vida, y por tanto no se puede separar de las emociones:

惠子曰：「不益生，何以有其身？」

Hui Zi replicó: “Si no se añade nada a la vida, ¿cómo es posible tener cuerpo?”

莊子曰：「道與之貌，天與之形，奚以好惡內傷其身。今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而暝，天選子之形，子以堅白鳴！」³⁷⁷

³⁷⁶ DDJ, p. 186.

³⁷⁷ NHZJa, pp. 127-8.

Zhuang Zi dijo: “El Tao les otorga su apariencia. El Cielo les otorga su forma, y no se dejan llevar por el amor o el odio para dañar su propio cuerpo. En estos momentos usted está dispersando su espíritu, y agotando su esencia. Recita apoyado en ese árbol, y duerme recostado sobre la madera seca. El Cielo le ha otorgado ese cuerpo, y usted no deja de aferrarse a lo blanco.

El comentarista Chen Xuanying dice sobre la respuesta de Zhuang Zi que no son las emociones las que añaden nada a la vida, sino que únicamente son válidas para dañar al cuerpo³⁷⁸. El espíritu (*shen* 神) no se puede dividir ni separar en externo e interno, sino que es único para cada individuo, al igual que la esencia (*jing* 精). Si se llega al extremo ésta se agotará, con el consecuente daño sobre el cuerpo. Y precisamente por esto Zhuang Zi sigue reprochando a Hui Zi al decirle que pierde su tiempo en cosas vanales, apoyado en un árbol seco, sin mesa donde recostar sus brazos y discutiendo sobre cosas innecesarias. Por ello, el cuerpo se agota, al igual que el espíritu y la esencia, dañando a la forma.

Otra posible explicación de la frase “duerme recostado sobre la madera seca” (*ju gao wu er ming* 據槁梧而暝) sería tomar el carácter *wu* 梧 como “soporte”. En ese caso, Hui Zi estaría apoyado sobre un soporte o en una base seca (*gao* 槁). Ya en el capítulo del *Zhuangzi* titulado *Qiwu lun* 齊物論 “Discurso sobre todos los fenómenos” aparece este carácter adjetivando al cuerpo y a la mente:

南郭子綦隱机而坐，仰天而噓，荅焉似喪其耦。顏成子游立侍乎前，曰：“何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隱机者，非昔之隱机者也³⁷⁹。”

Ziqi el sureño estaba sentado en un diván, mirando al cielo y suspirando, ido, como si hubiera perdido su propio cuerpo. Su discípulo Yan Cheng Ziyong se encontraba a su lado y preguntó: “¿Dónde se encontraba usted? ¿Es posible dejar el cuerpo firme como si fuera madera seca, y hacer que la mente quede como cenizas

³⁷⁸ NHZJa, p. 128.

³⁷⁹ NHZJa, pp. 23-4.

muertas? La persona que está sentada en este diván no es la misma que la de hace un momento.

En esta sección se describe a Ziqi en un estado meditativo. Si utilizamos el lenguaje acuñado en el *Zhuangzi*, se encontraba “sentado en el olvido” (*zuo wang* 坐忘), en un estado en el que el cuerpo y la mente ya no le pertenecen. Ziqi está carente de emociones, únicamente siguiendo el camino que le dicta el Cielo, por ello, no se sabe dónde está, ya que lo que ve su discípulo no es la figura de siempre.

La metáfora de la “madera seca” (*gao mu* 槁木) en este caso se emplea para indicar que el cuerpo de Ziqi ha sido abandonado y ha quedado rígido, carente de espíritu o de esencia. En otras palabras, al traspasar las barreras de lo material, Ziqi no corre el peligro de dañar su cuerpo. Zhuang Zi reprochaba a Hui Zi que su postura en la discusión y la insistencia sobre los sentimientos le estaba impidiendo alcanzar el olvido y entender que no existe lo verdadero ni lo falso, ni siquiera los sentimientos o emociones. Por tanto, el soporte seco de Hui Zi sí dañaría la esencia, al no haberlo abandonado y apegarse a él, del mismo modo que el exceso de palabra daña el espíritu.

Por otro lado, cabe recalcar que en chino moderno se utiliza el término *jingshen* 精神 (esencia-espíritu) para hablar de la vitalidad y del vigor en una persona. Esto quiere decir que si se goza de abundancia en estos dos principios se disfrutará de salud. En términos fisiológicos, si tanto las funciones renales y digestivas (*jing*) como la capacidad cognitiva y racional (*shen*) están en pleno funcionamiento, la persona tendrá vitalidad y salud. Zhuang Zi recuerda que para conservar estos dos tesoros, la esencia y el espíritu, es necesario desligarse de las emociones, o de lo contrario dañaremos nuestro cuerpo.

Así pues, en el diálogo entre Zhuang Zi y Hui Zi se y en el pasaje sobre Ziqi se expone la consecuencia de la práctica alquímica, pero no describe el método para llegar a esa meta. Esto parece indicar la existencia de una serie de prácticas alquímicas a través de las cuales se transformaban las propiedades del cuerpo y la mente y se alcanzaba un estado en el que el adepto se liberaba de la consciencia y de lo material³⁸⁰. No obstante, a pesar de que el autor del *Zhuangzi* parece haber sido consciente de estas

³⁸⁰ Así explica el comentarista Guo Xiang 郭象 el término *da yan* 荅焉 (*da* 荅 equivale a *ta* 嗒, sin consciencia, abatido): *jie shi mao* 解釋貌, “con la apariencia de haber sido liberado”. Cfr. *NHJJa*, p. 23.

prácticas no las explica de manera detallada, lo cuales indicativo de la importancia de un maestro.

Finalmente, la última frase del diálogo entre ambos dice “el Cielo le ha otorgado ese cuerpo, y usted no deja de aferrarse a lo blanco” (*tian xuan zi zhi xing, zi yi jianbai ming* 天選子之形，子以堅白鳴), una alusión directa al pensador Gongsun Long 公孫龍 (320-250 a. e. c.). Zhuang Zi utiliza el termino *jianbai* 堅白 “duro y blanco”, que según el pensamiento de Gongsun Long expresaba la carencia de la exclusión de conceptos. Según esta escuela se defendían afirmaciones del tipo “el caballo blanco no es un caballo”, debido a que el término “caballo” no excluye a “blanco” y viceversa; por tanto, el caballo blanco es un todo, y los términos “caballo” y “blanco” son partes de ese todo³⁸¹. En otras palabras, el todo no es una de sus partes, y no las excluye. Zhuang Zi insinúa que esto es lo que ha estado haciendo Hui Zi: excluir las emociones del ser humano y argumentar que sin ellas no existe la persona. Por ello, Zhuang Zi emplea este término para criticar la falta de flexibilidad mental de Hui Shi, a la vez que explica cómo se puede dañar la vitalidad y el vigor con una atención excesiva a las emociones.

3.2 El pneuma

El sinograma *qi* 氣, pneuma, aparece en el *Zhuangzi* en 14 ocasiones, repartidas entre los siguientes capítulos: *Xiao yao you* 逍遙遊 (Camino libre de ataduras, cap. 1), *Qiwulun* 齊物論 (Discurso sobre todos los fenómenos, cap. 2), *Renjian shi* 人間世 (El mundo de los hombres, cap. 4), *Da zongshi* 大宗師 (El gran y venerable maestro, cap. 6) y *Ying diwang* 應帝王 (Para ser emperador y rey, cap. 7). El análisis a continuación se centrará únicamente en las apariciones de los dos primeros capítulos:

3.2.1 Capítulo 1. Camino libre de ataduras (I).

La primera aparición sucede en el primero de los capítulos interiores. Para entender el contexto en primer lugar se cita el texto en chino desde el comienzo, para después continuar con la sección donde se encuentra el sinograma *qi* 氣:

³⁸¹ Cfr. *Disputers of the Tao*, pp. 82-6.

北冥有魚，其名為鯢。鯢之大，不知其幾千里也。化而為鳥，其名為鵬。鵬之背，不知其幾千里也；怒而飛，其翼若垂天之雲【。 。 。】窮髮之北，有冥海者，天池也。有魚焉，其廣數千里，未有知其修者，其名為鯢。有鳥焉，其名為鵬，背若泰山，翼若垂天之雲，搏扶搖羊角而上者九萬里，絕雲氣，負青天，然後圖南，且適南冥也³⁸²。

En el océano del norte reside un pez, cuyo nombre es Kun. Su grandeza es tal que no sé cuántos miles de *li* abarca. Este pez se transforma en ave, cuyo nombre es Peng. La espalda de Peng mide no sé cuántos *li*. De un golpe emprende raudo el vuelo. Sus alas parecen nubes colgadas del Cielo[...] En el norte, un lugar desierto y desolado, se encuentra el sombrío mar, que es la alberca del Cielo. Hay un pájaro que se llama Peng. Su espalda es como la montaña Shan, y sus alas se asemejan a nubes que cuelgan desde el cielo. Remonta el vuelo trazando espirales en forma de cuerno de carnero hasta alcanzar 90.000 *li* de altura³⁸³. Atraviesa el vapor de las nubes, dejando a sus espaldas el cielo azul, para dirigirse posteriormente hacia el sur, hasta llegar al abismo del sur.

Una gran parte de las interpretaciones de esta sección está relacionada con el relativismo, que supuestamente impregna los escritos del *Zhuangzi*. Hay autores que ven una relación entre la grandiosidad del pez Kun y del pájaro Peng y la posición del mundo humano y el relativismo en sí³⁸⁴. Otros consideran que la transformación del pez en pájaro es una evolución desde lo inferior hasta lo superior, de lo limitado, cuya imagen es el pez, a lo ilimitado y la libertad, representada por el ave³⁸⁵. No obstante, un análisis detallado del significado de cada una de las imágenes que aparecen indica que

³⁸² NHZJa, p. 7.

³⁸³ El *li* 里 es una unidad de medida antigua en China. Equivalía a 300 o 365 pasos, según la época.

³⁸⁴ Cfr. Hao Changchi. “Relativity of the human world and Dao in Lao-Zhuang—An Interpretation of chapter 1 of the *Zhuang-zi* and of the *Lao-zi*”. En *Asian Philosophy*, vol. 15, n. 3 (2005), pp. 265-80.

³⁸⁵ Cfr. Allinson, Robert. “On Chuang Tzu as a Deconstructionist with a Difference”. En *Journal of Chinese Philosophy* 30, n. 3-4 (2003), pp. 487–500, esp. pp. 488 y 493.

se trata de un escrito relacionado con la meditación y con las consecuencias de la misma. En otras palabras, Zhuang Zhou comparte con el lector las imágenes y pasos dentro del proceso de cultivo a través de la meditación.

Lo primero que encontramos es una referencia al mar del norte (*beiming* 北冥). El sinograma *ming* en sí indica oscuridad, profundidad o vacuidad y es equivalente a la grafía *ming* 溟, que adquiere el sentido de “mar” gracias al radical de agua a la izquierda. La imagen del mar como un lugar oscuro, profundo y vacío es evidente, sin embargo, es aún más importante para entender el texto desde una lectura alquímica analizar la simbología del término “norte”.

El comentarista de la dinastía Ming, Cheng Yining 程以寧, nos aporta datos relevantes para interpretar esta sección³⁸⁶. En primer lugar, de acuerdo con las cinco fases, el norte corresponde al agua; según el *Yijing* se asocia con el hexagrama *xikan* 習坎, repetición del agua, que está formado por el mismo trigramma *kan* 坎 superpuesto, formado por un trazo Yang en medio y dos Yin arriba y abajo, y relacionado además con el agua. En la tradición *neidan* en el ser humano los riñones se asocian con el agua, y son además un componente básico para generar esencia o *jing* 精, que es el primero de los componentes para establecer el proceso alquímico. A este respecto, según el clásico de medicina tradicional *Huangdi neijing* una reducción de la esencia provoca un deterioro de la función renal:

七八肝氣衰，筋不能動，天癸竭，精少，腎臟衰，形體皆極³⁸⁷。

A los 56 años el hígado se debilita, los tendones pierden movilidad, la función sexual disminuye, la esencia se reduce y se deterioran los riñones, llegando así el cuerpo a su extremo.

³⁸⁶ Cfr. Chen Yining 程以寧 *Nanhua zhenjing zhu shu* 南華真經注疏. En *Daozang jiyao* 道藏輯要. Taipei: Kaozheng, 1971, vol. 9, pp. 940-1326. También aparece recogido su comentario en *Zhonghua xu daozaang* 中華續道藏 (Canon Taoísta Addenda). Taipei: Xinwenfeng, 1999, vol. 14, pp. 4-45. En esta versión, no obstante, sólo aparece el comentario de Cheng Yining de los capítulos interiores. Como referencia en este estudio empleo la versión del *Daozang jiyao* con la abreviatura *NHZZb*.

³⁸⁷ *Huangdi neijing suwen yijie*, p. 7.

Por otro lado, el norte además se corresponde con el plomo, uno de los componentes más importantes en alquimia externa. Se creía que el plomo, mezclado con el cobre, podría conseguir oro, el metal preciado. En definitiva, tanto el agua, asociada con los riñones y la esencia, como el plomo son elementos básicos para el proceso alquímico. Todos tienen en común que son la base y a través de ellos se comienza el ciclo, que es precisamente lo que nos explica *Zhuang Zhou* en un lenguaje metafórico lleno de simbolismo.

La primera etapa del proceso de meditación o de práctica alquímica pasa por visualizar un pez llamado Kun 鯤, que se encuentra en el norte, es decir, en la zona renal, la cual corresponde al campo de cinabrio inferior (*xia dantian* 下丹田), área que abarca la zona del bajo vientre y las lumbares. Es en esta región donde se visualiza el símbolo del *Taiji* 太極, formado por dos figuras que se asemejan a dos peces, de ahí que se emplee la figura del pez como imagen que se debe visualizar en el campo de cinabrio inferior durante la meditación. El anotador Chen Yining señala lo siguiente a este respecto:

大修行人晝夜不寢，魚則亦然。故曰有魚³⁸⁸。

Aquellos adeptos con niveles elevados dentro del cultivo personal no dormían durante las noches, al igual que los peces. Por ello, se menciona la imagen del pez.

Para entender por qué es necesario visualizar imágenes veamos el capítulo 21 del *Daodejing*, donde también aparece el carácter *ming* 冥 (oscuro). En este caso describe al Tao y a las imágenes que aparecen en él:

道之為物，唯恍唯惚。忽兮恍兮，其中有象；恍兮忽兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信³⁸⁹。

Aquello que conforma al Tao en sí mismo es la abstracción y la confusión. Abstracto y confuso, en él residen imágenes. Confuso y abstracto, en él residen cosas. Profundo y oscuro, en él reside la

³⁸⁸ NHZJb, p. 3993b.

³⁸⁹ DDJ, p. 86.

esencia. Su esencia es ciertamente verdadera, y en ella reside la confianza.

La grafía *ming* también aparece en otros textos taoístas de carácter meditativo junto al carácter de mente como *mingxin* 冥心 (mente oscura), donde se refiere a un estado de ausencia de pensamientos y de preocupaciones en la que se alcanza estabilidad a nivel de conciencia. Por ejemplo, en el texto taoísta alquímico *Yunji qiqian* 雲笈七籤 (*Siete lotes del baúl de las nubes*, CT 1032) se explica el carácter *ming* en el contexto de una práctica de respiración para acumular pneuma:

又冥心無思，任氣所之，氣悶即開口放出³⁹⁰。

La mente oscura carece de todo pensamiento. Deja que el pneuma circule libre. Si se produce un estancamiento del pneuma, abre la boca y expúlsalo.

En otro texto de alquimia taoísta, *Xingming guizhi* 性命圭旨 (*Doctrinas exhortativas sobre la naturaleza humana y la longevidad*), se describe el estado de mente oscura (*mingxin* 冥心) como un estado de meditación, el método y las consecuencias de la práctica:

夫冥心者，深居靜室，端拱默然，一塵不染，萬慮俱忘，無思無為，任運自如，無視無聽，抱神以靜。無內無外，無將無迎，離相離空，離迷離妄，體含虛寂，常覺常明。但冥此心，萬法歸一，則嬰兒安居於清靈之境，止於不動之場，色不得而凝之，空不得而縛之，體若虛空，安然自在矣。³⁹¹

Los que alcanzan el estado de la mente oscura se retiran a una estancia tranquila, rodeados de un silencio total, sin recibir influencia alguna de las cuestiones mundanas. Olvidan todas las preocupaciones, carecen de pensamientos y de acciones forzadas, dejando que las cosas sigan su

³⁹⁰ Zhang Junfang 張君房 ed. *Yunji qiqian* 雲笈七籤. Beijing: Zhonghua shuju, 2003, sec. 61, p. 1377.

³⁹¹ *Xinyi xingming guizhi*, p. 455.

propio curso de manera natural. Carecen de visión, de escucha, y cuidan el espíritu para obtener tranquilidad. No existe ni lo interno ni lo externo, ni el futuro ni lo venidero, apartado de las imágenes y del vacío, de la confusión y de lo preponderoso. El cuerpo alberga vacío y silencio, se alcanza el despertar y la claridad eterna.

Así pues, en el *Zhuangzi* el término *ming* 冥 y su relación con el norte son una alusión a la mente y a ejercicios con los que se visualizan diferentes fenómenos e imágenes. La primera de estas imágenes es el pez Kun 鯤, cuya definición en los diccionarios nos remite al texto de *Zhuangzi* en cuestión, sin ninguna otra significación, lo cual induce a pensar que Zhuang Zi formó un carácter que no existía con tres partes diferentes. Si unimos estos componentes el carácter cobra sentido en el contexto del capítulo.

En su comentario, Cheng Yining nos da las claves para entender qué puede encerrar el sinograma *kun* 鯤 al llevar nuestra atención a lo más obvio, estructura. Así pues, *kun* 鯤 está formado por el radical *yu* 魚 (pez) a la izquierda, y a la derecha por *ri* 日 (Sol) en la parte superior y *bi* 比 (dos personas caminando juntas) en la inferior³⁹². Es este último carácter el que nos da la clave para entenderlo, al existir un hexagrama llamado *bi* 比 formado por agua en la parte superior (*kan* 坎) y tierra en la inferior (*kun* 坤).

El hexagrama *bi* 比, al igual que el sentido original del carácter, indica ayuda y complementación de dos principios que crean vida: el agua y la tierra. Ambos están relacionados con el aspecto Yin, por lo tanto, el carácter *bi* y el hexagrama correspondiente representarían el lado Yin, mientras que el carácter *ri* (Sol) en la parte inferior, representa lo Yang. La unión entre ambos conforma el símbolo del Yin y el Yang, que está representado por el diagrama del *taiji*³⁹³. Como se indicó anteriormente, las partes Yin y Yang dentro de esta figura se asemejan a dos peces unidos entre sí, que se complementan y actúan de manera conjunta, al igual que indica el hexagrama *bi*. En su explicación, Chen Yining añade que los riñones, órgano Yin, cuya cavidad exterior

³⁹² *NHZJb*, p. 3993b.

³⁹³ Para un análisis del concepto *Taiji* a nivel histórico consultar Roncero, Luis. “Origen y evolución histórica del concepto T’ aichi”. En *Encuentros en Catay*, n. 22 (2008), pp. 43-53.

se encuentra en los oídos, presentan una parte Yang³⁹⁴, es decir, que los dos elementos se complementan y uno está dentro del otro.

De acuerdo con esta simbología se puede conjeturar que la transformación del pez Kun en el pájaro Peng es una imagen de la transformación alquímica. En el proceso alquímico la esencia se transforma en pneuma y éste posteriormente en espíritu, para finalmente regresar al origen o al campo de cinabrio. Pues bien, la transformación del pez en ave simbolizaría la mutación al espíritu y la consecución de libertad y grandiosidad.

El sinograma *peng* 鵬 está compuesto del radical de ave a la derecha, *niao* 鳥 (ave), y de la parte fonética *peng* 朋 (amigo) a la izquierda, que a su vez está formado de una repetición del carácter *rou* 肉 (carne) y simboliza cohesión entre dos personas o amistad. El concepto de carne está relacionado con el bazo, que es un órgano asociado con el elemento tierra, al igual que el estómago. Así se explica en el *Huangdi neijing*:

中央黃色入通於脾，開竅於口，藏精於脾，故病在舌本。其味甘，其類土，其畜牛，其穀稷，其應四時，上為鎮星。是以知病之在肉也。其音宮，其數五，其臭香³⁹⁵。

El color amarillo central conecta con el bazo, en cuya cavidad hacia el exterior está en la boca. La esencia se alberga en el bazo, por tanto, la enfermedad se situará en la raíz de la lengua. Su sabor es dulce, se relaciona con la tierra, con el bovino, con el mijo, con las cuatro estaciones y con la estrella.... Por ello, la carne nos da las claves para conocer la enfermedad. Su sonido es de palacio, su número el cinco y su olor agradable.

La carne se asocia con la piel y es en la lengua donde se muestra la enfermedad que a su vez está relacionada con el corazón, cuya parte abstracta se relaciona con la mente y con los pensamientos. Por lo tanto, estamos ante un elemento de tipo Yang. En

³⁹⁴ Según la medicina china todos los órganos Yin tienen una cavidad (*qiao* 竅) que conecta con el exterior. El bazo conectan con la boca; los pulmones con las fosas nasales, el hígado con los ojos; el corazón con la lengua y los riñones con los oídos. Una debilidad en estas conexiones al exterior puede indicar problemas con el órgano asociado.

³⁹⁵ *Huangdi neijing suwen yijie*, p. 39.

este caso, el comentarista Cheng Yining indica que “en la cavidad de la mente/corazón también se alberga lo Yin”, una asociación similar a la que realizaría para explicar la simbología del pez Kun. Cheng explica de esta manera la metáfora del ave:

腎藏精，能變化上升似飛。故曰化而微鳥。³⁹⁶

Cuando la esencia se acumula en los riñones ésta se transforma y asciende como si alzara el vuelo, de ahí que se emplee la metáfora del ave para indicar esta transformación.

Posteriormente, Cheng también nos remite al capítulo 21 del *Daodejing*, donde se habla del carácter misterioso y oscuro del Tao:

恍兮惚兮，其中有物³⁹⁷。

Confuso y abstracto, en él residen cosas/formas.

El mensaje principal de estas palabras es que, a pesar de lo intangible y abstracto del Tao, si se busca se encontrará algo en su interior. Traducido al texto del *Zhuangzi*, el autor nos habla de la grandiosidad del ave Peng, que sería una metáfora para indicar la transformación de la esencia en pneuma y posteriormente en lo espiritual o grandioso.

Otra prueba para demostrar que Zhuang Zi está hablando de prácticas alquímicas la encontramos en el término *tianchi* 天池 (alberca del Cielo), que se refiere a la parte interna de las mejillas. Así aparece en el texto alquímico *Dadan zhizhi* 大丹直指 (*Directrices directas sobre el gran elixir*, CT 244), atribuido supuestamente a Qiu Chuji 丘處機 (1148-1227):

腮門內謂之天池，有金液沸滾如涼泉降下，或流面上，或流上腦，或如珠露之狀，或從上齶入口，其味甘美³⁹⁸。

³⁹⁶ NHZJb, p. 3993b.

³⁹⁷ DDJ, p. 86.

³⁹⁸ ZHDZ, vol. 26, sec. 36, p. 637. La sección donde aparece este pasaje se llama *Xinggong ying yan* 行功應驗 “Experiencias que deben surgir durante la práctica alquímica”.

La zona interior de la mejilla inferior se llama alberca del Cielo. Presenta líquido dorado que está en ebullición como un manantial frío dirigiéndose hacia abajo. También puede ir hacia arriba, o hacia el cerebro, o convertirse en una perla de rocío, o bien entra hasta la boca por el paladar superior. Es de un sabor dulce y agradable.

En este texto se describen las sensaciones que se pueden tener con la práctica alquímica en la región conocida como *tianchi* 天池. El carácter *sai* 腮 se refiere específicamente a las bráqueas de los peces, que se ha traducido por “mejilla inferior”, haciendo referencia al cuerpo humano. El líquido dorado (*jinyi* 金液) aparece comentado en el primer capítulo de este estudio, donde se explicó que en alquimia interna indica la fusión entre el pneuma de riñón y el de corazón. También se indicó anteriormente la simbología del pez Kun y el ave Peng y su relación con los riñones (la esencia) y el corazón (la transformación a espíritu), respectivamente. Así pues, con estas evidencias queda clara la asociación del *tianchi* con las prácticas de *neidan*.

Otra definición del término *tianchi* 天池 es la región occipital (*nao gong* 腦宮, lit. “palacio del cerebro”). Con esta acepción lo vamos a encontrar en el texto alquímico *Taishang Yuanbao jinting wuwei miaojing* 太上元寶金庭無為妙經 (*Escritura maravillosa del Supremo Tesoro Original sobre la corte dorada y la carencia de acción*, CT 1399):

上丹田之府，乃諸陽之府，陽之至精聚於天池。天池者，腦中丹田之府，乃生命之根，元氣之所也。³⁹⁹

Es la morada del campo de cinabrio superior, es decir, la morada de todo lo Yang. La parte más pura del Yang se reúne en la alberca del Cielo. Ésta es la morada del campo de cinabrio en el interior del cerebro, que es a su vez la raíz de la vida, y donde reside el pneuma original.

Según el pasaje anterior, la alberca del cielo es el lugar donde se produce la transformación del pneuma en espíritu. El texto habla del campo de cinabrio superior,

³⁹⁹ ZHDZ, vol. 19, sec. 8, p. 36. La sección se titula *San gong zhang* 三宮章 “los tres palacios”.

un espacio básico dentro del proceso alquímico. En él se desarrolla la transformación del pneuma en espíritu, y se dan las condiciones para que prosiga el ciclo y se regrese de nuevo al origen. Si volvemos a la narración de Zhuang Zi observamos que el pez Kun se transforma en el ave Peng, que emprende rauda el vuelo y asciende trazando espirales hasta alcanzar una gran altura. En el proceso alquímico, lo espiritual está relacionado con la grandeza y con la idea de extensión de un mismo. Se trata de una apertura y de una liberación del pneuma, que se vuelve espiritual, por lo tanto, la metáfora del vuelo del ave es una forma de explicar ese fenómeno que ocurre durante la práctica de la meditación.

Una vez explicada la relación de la primera parte del capítulo con los principios alquímicos, centramos la atención de nuevo en el pasaje del *Zhuangzi* y vemos que *qi* 氣 aparece junto al sinograma de “nube”, *yunqi* 雲氣 (lit. el vapor de las nubes). En este caso se refiere a la naturaleza del componente que conforma las nubes, es decir, el vapor. Según el *Huangdi neijing* la tierra es la responsable de la creación de las nubes:

故清陽為天，濁陰為地；地氣上為雲，天氣下為雨；雨出地氣，雲出天氣⁴⁰⁰。

El Yang puro conforma el Cielo, y el Yin estancado forma la Tierra. El pneuma de la Tierra asciende y se convierte en las nubes. El pneuma del Cielo descende en forma de lluvia. Por tanto, la lluvia proviene del pneuma de la Tierra, y las nubes del pneuma del Cielo.

De acuerdo con esta descripción, se produce una unión entre los pneumas del Cielo y de la Tierra, gracias a la cual se forman las nubes y surge la lluvia. En el *Yijing* se explica que para que la unión entre los pneumas de Cielo y Tierra sea posible, el Cielo debe ocupar la parte inferior y la Tierra la superior. Esto es lo que describe el hexagrama *tai* 泰, que representa armonía y unión entre lo de arriba y lo de abajo, además de describir una situación de paz y estabilidad. Esta idea, llevado al campo de la alquimia, se traduce en que si la esencia y el espíritu no están conectados no se podría completar el ciclo, ya que la unión no sería posible. En el microcosmos del cuerpo, la esencia equivale al Cielo, ya que es necesario que ascienda, y el espíritu estaría

⁴⁰⁰ *Huangdi neijing suwen yijie*, p. 43.

relacionado con la Tierra, que debe descender para encontrarse con el pneuma y culminar el proceso.

Además, en la parte final del pasaje del *Zhuangzi* el ascenso del ave Peng y sus dimensiones se comparan con la montaña Tai (*Taishan* 泰山), la más importante de los cuatro picos de China, conocida por su estabilidad, y también relacionada con el hexagrama *tai* descrito anteriormente. Esto, de nuevo, es indicativo de la relación entre el texto y la alquimia, y también demuestra la necesidad de un maestro que explicara el sentido de las imágenes y su relación con las teorías del *Yijing*.

Siguiendo con el esquema del hexagrama *tai* 泰, si el Cielo estuviera en la parte superior y la Tierra en la inferior estaríamos ante el hexagrama *pi* 否, en el que los pneumas de Cielo y Tierra no se unen y se carece de estabilidad. Si este fuera el caso del proceso alquímico, no se podría realizar el ciclo y el proceso se estancaría. Por tanto, en esta sección Zhuang Zhou está describiendo el estado del proceso alquímico de acuerdo con la mutación que esconde el hexagrama *tai*.

Esta interpretación del *Zhuangzi* desde una perspectiva de la alquimia y el cultivo personal también la desarrolló Cheng Yining en su comentario. Según él, de los muchos comentarios que se han hecho de esta obra a lo largo de la historia, “uno o dos de cada diez han avanzado en aspectos que no habían tocado sus predecesores, mientras que ocho o nueve de cada diez aún no han logrado unificar su (del texto) esencia, espíritu, huesos y tendones, y por tanto, no pueden más que realizar anotaciones al final de cada capítulo⁴⁰¹”. Con estas palabras, Cheng indica que muchos comentarios simplemente explican el significado de las narraciones sin llegar a la esencia de las mismas. Sus anotaciones, como se ha observado durante la explicación aportada anteriormente, están basadas en teorías del *neidan* y en los hexagramas del *Yijing*.

3.2.2 Capítulo 1. Camino libre de ataduras (II).

La siguiente aparición de *qi* en el *Zhuangzi* tiene lugar también en el primer capítulo en una sección posterior. En esta ocasión el texto habla sobre el maestro Lie Yukou 列御寇 (ca. 400 a. e. c.) y de sus hazañas como persona verdadera (*zhenren* 真人):

⁴⁰¹ *NHZJb*, p. 3997-8.

夫列子御風而行，泠然善也，旬有五日而後反。彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。⁴⁰²

Lie Zi se desplazaba cabalgando sobre el viento, con una indiferencia admirable y regresaba pasados quince días. La felicidad que obtenía Lie Zi de este estado era tal que estaba totalmente libre de preocupaciones. No obstante, aunque no necesitaba caminar, dependía del viento para desplazarse. Si uno tiene capacidad de desplazarse siguiendo la perfecta naturaleza del Cielo y la Tierra, y es capaz de entender los cambios en los 6 pneumas (6 situaciones de Cielo y Tierra), ¿de qué dependerá para pasearse por lo ilimitado? Así dice el dicho: el hombre supremo ya no tendrá concepto de sí mismo, las deidades ya no tendrán su labor y los sabios dejarán de ser famosos.

El carácter *qi* 氣 aparece únicamente al final de esta narración en la frase “cabalgar sobre los cambios de los seis pneumas” (*yu liuqi zhi bian* 而御六氣之辯). El compuesto *liuqi* 六氣 se refiere a los seis tipos de vapores esenciales que se ingieren como parte del proceso de cultivo personal. Para entender el significado de este término, se presenta a continuación una de las elegías del estado de Chu⁴⁰³ titulada “Paseo en la lejanía” (*yuanyou* 遠遊), donde aparece en el siguiente contexto:

⁴⁰² NHZJa, p. 8-9.

⁴⁰³ Las *Elegías de Chu* o *Chu ci* 楚辭 es una antología de poesías a cargo de Qu Yuan 屈原 (329–299) y Song Yu 宋玉 (fl. s. III a. e. c.) compuesta de 58 poemas cortos y 6 largos. Después del *Shijing* 詩經 (Clásico de las odas) es la colección de poesía más antigua de la historia china. Para la traducción en inglés ver Hawkes, David. *The Songs of the South: An Anthology of Ancient Chinese Poems by Qu Yuan and Other Poets*. Londres: Penguin Books, 1985

春秋忽其不淹兮，奚久留此故居。軒轅不可攀援兮，吾將從王喬而娛戲。餐六氣而飲沆瀣兮，漱正陽而含朝霞。保神明之清澄兮，精氣入而粗穢除⁴⁰⁴。

Tomaré los seis pneumas y beberé de la niebla nocturna. Me enjuagaré la boca con el rayo de sol verdadero y beberé de la aurora del amanecer. Conservar la claridad y limpieza de la divinidad y del iluminado, al tiempo que la esencia y el espíritu se introducen y se expulsan lo espeso y la suciedad.

El comentario de Wang Yi 王逸, el más antiguo sobre las *Elegías de Chu*, explica sobre estas líneas que, tras abandonar la ingestión de los cinco cereales, el adepto se nutre mediante la ingestión del Tao, absorbe la esencia del día y se alimenta del principio original (*yuanfu* 元符). Por otro lado, el comentario de Cheng Yining sobre el texto del *Zhuangzi* explica los “seis pneumas” en relación a la ingestión de diferentes tipos de pneuma dependiendo de la estación en la que nos encontremos:

春食朝霞，朝霞者，日始欲出赤黃氣也；秋食淪陰，淪陰者，日沒以後赤黃氣也；冬飲沆瀣者，北方夜半氣也；夏食正陽，正陽者，南方日中氣也；並天地玄黃之氣，是為六氣也⁴⁰⁵。

En primavera se ingiere la aurora del amanecer, correspondiente al pneuma rojo y amarillo, y que se desprende al comienzo del día. En otoño se ingiere el Yin decadente, que es el pneuma rojo y amarillo que aparece después del atardecer. En invierno se absorbe la niebla nocturna, que es el pneuma de medianoche del Norte. En verano se ingiere el rallo de sol verdadero, que es el pneuma de mediodía del Sur. Así pues, los pneumas amarillo y rojo del Cielo y de la Tierra se conocen como los seis pneumas.

Esta anotación de Cheng Yining es en realidad una cita del texto *Lingyang Ziming jing* 陵陽子明經 (*Escritura a cargo de Ziming de Lingyang*). La biografía más

⁴⁰⁴ Cfr. *Chuci Wang Yi zhangju* 楚辭王逸章句. Taipei: Jinfeng chubanshe, 1988, p. 229

⁴⁰⁵ *NHJb*, p. 3995.

antigua de Ziming aparece en el texto *Liexian zhuan* (Biografías de inmortales), donde se le dedica una sección en la que se cuenta la leyenda de cómo Ziming atrapó en una ocasión un pez que tenía un libro en su vientre⁴⁰⁶. La historia sigue diciendo que a través de este escrito Ziming aprendió técnicas para alcanzar la inmortalidad a través de la ingestión de diversos tipos de compuestos alquímicos⁴⁰⁷. En estos dos ejemplos se puede observar que en ambos casos los seis pneumas se refieren a la ingestión de una sustancia con el objetivo de nutrirse y lograr longevidad. En la explicación de Cheng se resume en la última frase lo anterior diciendo que los seis pneumas corresponden a los cuatro tipos de pneuma de las estaciones y los dos colores del Cielo (rojo) y de la Tierra (amarillo).

En conclusión, el concepto de los seis pneumas que aparece en el pasaje del *Zhuangzi* está relacionado directamente con la temática del cultivo personal. Según la descripción del texto *Lingyang Ziming jing* es posible que se trate de prácticas respiratorias en diferentes momentos del año, o bien de ingestión de diversas sustancias alquímicas⁴⁰⁸. Si volvemos al pasaje en cuestión del *Zhuangzi* se puede apreciar que si el adepto logra equilibrar su interior con los cambios de las cuatro estaciones, habrá logrado obtener el “pneuma verdadero de la naturaleza (*tiandi zhi zheng* 天地之正) y también podrá vivir de acuerdo a los cambios que se producen en los seis pneumas y (*liuqi zhi bian* 六氣之辯). De nuevo, queda demostrado cómo en la narración del

⁴⁰⁶ Wang Shumin 王叔岷. *Liexian zhuan jiao jian* 列仙傳校箋. Beijing: Zhonghua shuju, 2007, pp. 158-60. En la biografía queda claro que su nombre es Ziming, mientras que Lingyang es una montaña, situada en la actual provincia de Anhui 安徽, se trata del lugar donde alcanzó la inmortalidad. Cfr. Liu Yi 劉屹. “*Daojiao xianren Ziming lunkao*”. 道教仙人“子明”論考. En Liu Jinbao 劉進寶 y Gao Tian Shixiong 高田時雄. *Zhuanxing qi de Dunhuang xue* 轉型期的敦煌學. Shanghai: Guji chubanshe, 2007, pp. 509-520.

⁴⁰⁷ Las imágenes del “pez” y del “vientre” recuerdan al símbolo del *Taiji* y el primer capítulo del *Zhuangzi*, donde el pez Kun simboliza el campo de cinabrio (*dantian*), que casualmente también se encuentra en el vientre. Es probable que Ziming haya recurrido a visualizaciones y meditación centrándose en el campo de cinabrio para entender los diversos métodos de ingestión de sustancias y lograr longevidad.

⁴⁰⁸ Según Xiao Chengfu 蕭登福 el texto de *Lingyang Ziming jing* fue escrito por el mismo Ziming, y se trataba de un manual que enseñaba cómo absorber y dirigir los seis pneumas de la naturaleza y del Sol y la Luna. Cfr. Xiao Chengfu 蕭登福. *Zhouqin lianghan zaoqi daojiao* 周秦兩漢早期道教. Taipei: Wenjin chubanshe, 1998, pp. 273-275.

Zhuangzi entran en juego elementos de tipo alquímico y no sólo se trata de una descripción alegórica de personajes legendarios.

El uso de los seis pneumas en el texto de *Zhuangzi* o en el *Lingyang Ziming jing* posiblemente tenga su origen en el clásico de medicina china *Huangdi neijing*. En este texto aparece la teoría de los cinco movimientos y los seis pneumas. Según esta obra, los seis pneumas corresponden cada uno a un periodo de sesenta días, de los cuales hay seis en todo un año, por lo tanto, los seis pneumas o *liuqi* 六氣 son las seis variaciones en la naturaleza que se suceden en un año⁴⁰⁹. En otra ocasión, el Emperador pregunta qué es el *qi* 氣 y en la respuesta aparece el término “seis pneumas” definido de la siguiente manera:

願聞何謂氣？請夫子發蒙解惑焉。岐伯曰：此上帝所秘，先師傳之也。帝曰：請遂聞之。岐伯曰：五日謂之候，三候謂之氣，六氣謂之時，四時謂之歲，而各從其主治焉⁴¹⁰。

“¿Qué es el pneuma (*qi*)? Explíquemelo, por favor, y sáqueme de dudas”. Qi Po declaró: “Esto es secreto de los dioses, y fue mi maestro quien me lo transmitió”. El Emperador replicó: “Trate de explicármelo, por favor”. A lo que Qi Bo dijo: “Un periodo de cinco días se denomina *hou*, tres *hou* equivalen a una quincena (*qi* 氣), seis

⁴⁰⁹ *Huangdi neijing suwen yijie*, p. 84. El médico Qi Bo explica la relación del número tres con el Cielo, la Tierra y la persona diciendo que los seis pneumas (dos veces tres) del Cielo se corresponden con el viento (*feng* 風), el frío (*han* 寒), el calor (*shu* 暑), la humedad (*shi* 溼), la sequedad (*zao* 燥) y el fuego (*huo* 火). Los seis pneumas de la Tierra son el metal (*jin* 金), la madera (*mu* 木), el agua (*shui* 水), la tierra (*tu* 土), el fuego monarca (*junhuo* 君火) y el fuego ministerial (*xianghuo* 相火). Los seis pneumas de la persona se dividen en tres de tipo Yin y tres de tipo Yang. Por otro lado, también explica los nueve (3 por 3) territorios de la Tierra, que se corresponden con los nueve órganos de la persona. Hay cuatro que almacenan sustancias: estómago, intestino grueso y delgado y la vejiga. Y cinco que almacenan espíritus o deidades: el pulmón, que alberga el alma *po* 魄; el hígado, donde se encuentra el alma *hun* 魂; el corazón, que almacena el espíritu; el bazo, que alberga la intención; y los riñones, donde reside la voluntad.

⁴¹⁰ Ibidem, p. 85. De esta teoría sobre la división del tiempo surgen los conceptos en chino moderno de momento/tiempo (*shihou* 時候), duración y grado de cocción (*huohou* 火侯) y clima (*qihou* 氣候).

quincenas conforman un trimestre (*shi* 時), y cuatro trimestres completan un año. En cada uno de estos periodos rige uno de los cinco movimientos (*wu yun* 五運: cinco elementos/fases).

El *Huangdi neijing* aporta una definición a nivel macrocósmico del concepto de *qi*. Si bien es un análisis desde una perspectiva naturista, se trata de un concepto que va a influir el modo de vida de la sociedad china en campos como la geomancia y en creencias religiosas. Por ejemplo, en Taiwán se sigue orando y realizando ofrendas a los dioses y a los antepasados los días 1 y 15 de cada mes lunar, que coincide justamente con cada cambio de *qi* según está descrito en el pasaje anterior.

Otra definición de los seis pneumas relacionada con la que aporta el *Neijing* la encontramos en el texto *Rumen chongli zheshuai kan yu wan xiao lu* 儒門崇理折衷堪輿完孝錄 (*Anales de la piedad filial completa para letrados acerca del uso crítico de la topomancia*, CT 1471), compuesto entre 1583 y 1607, periodo en el que se publicó el *Xu Daozang* 續道藏 (Adenda del Canon Taoísta), donde está incluido. En total está dividido en ocho secciones (*juan* 卷), con textos sobre topomancia, hemerología y otras materias. Para nuestro propósito nos centraremos únicamente en la quinta sección, donde se explica el contenido del diagrama de los seis pneumas (Ver Figura):

此後天流行數也。其氣降於地每六十日一變，大寒已後，闕陰生氣；春分已後，少陰舒氣；小滿已後，少陽長氣；大暑已後，太陰中氣；秋分已後，陽明收氣；小雪已後，太陽藏氣。一節三候，一候五日，又分七十二氣。⁴¹¹

Después de esto el Cielo continúa su movimiento. Su pneuma desciende hasta la tierra y el mar, y cada sesenta días se produce un cambio. Después de la gran helada (*da han* 大寒), el meridiano *jueyin* genera pneuma⁴¹². Después del equinocio de primavera, el meridiano

⁴¹¹ ZHDZ, vol 32, sec. 15, p. 250-1.

⁴¹² El periodo *da han* 大寒 (gran helada) corresponde a uno de los 24 periodos en los que se divide el año según el calendario lunar chino (del 19, 20 o 21 de enero hasta principios de febrero en el calendario gregoriano). Es el periodo más frío del año y tiene lugar a mediados del doceavo mes del ciclo lunar. El término *jueyin* 闕陰 hace referencia al final (*jue*) de lo Yin. Cuando esto sucede,

shaoyin extiende el pneuma. Después del periodo plenitud menor (*xiao man* 小滿)⁴¹³, el Yang menor agranda al pneuma. Después del gran calor (*da shu* 大暑), el Yin mayor centra al pneuma. Después del equinocio de otoño la claridad Yang recoge el pneuma. Después de la nevada menor (*xiao xue* 小雪), el Yang mayor almacena pneuma. Un periodo solar está compuesto de tres *hou*; un *hou* corresponde a cinco días, y además existe una división en 72 pneumas.

En este pasaje se describe el sistema de “cinco ciclos/movimientos y seis pneumas/soplos” (*wuyun liuqi* 五運六氣) y se explican los seis cambios o pneumas que se suceden de manera continua en el tiempo. En el texto además se dividen los seis pneumas en las siguientes categorías: de nacimiento, de extensión, de crecimiento, de centro, de recogida y de almacenamiento. Esta explicación cosmogónica es, cuanto menos, indicadora de la relación entre los cambios de la naturaleza y la consecución de la inmortalidad a cargo de los adeptos taoístas. En el pasaje del *Zhuangzi* se habla de Lie Zi como un ser capaz de “desplazarse siguiendo la perfecta naturaleza del Cielo y la Tierra” y también de ser “capaz de entender los cambios en los 6 pneumas”, conceptos cuya relación con teorías cosmogónicas ha quedado demostrada anteriormente.

Después de las múltiples definiciones de los seis pneumas y de los textos en los que aparecen, es necesario volver a plantearnos qué es lo que tenía en mente el autor del *Zhuangzi* cuando escribió acerca de este concepto. Se ha presentado a Zhuang Zi hablando del maestro Lie Zi como alguien que es capaz de seguir los cambios de los seis pneumas y ser parte de ellos sin forzar nada. Asimismo, es sabido que los seis pneumas corresponden a seis periodos que se suceden durante el año y que están relacionados con las estaciones y los cambios en la naturaleza. Por otro lado, tenemos también el testimonio de Ziming de Lingyang, que dejó un texto (desaparecido) acerca de la ingestión de diversos tipos de pneumas dependiendo del periodo temporal en el que nos encontramos. Si nos remitimos al ejemplo de Lie Zi que aporta Zhuang Zi, todo

comienza a surgir lo Yang, de aquí que la siguiente frase haga referencia a la “extensión” o “crecimiento” (*shu* 舒) del pneuma. En medicina china el meridiano *jueyin* es uno de los más importantes y tiene la función de transportar el pneuma por todo el cuerpo.

⁴¹³ Es el octavo de los 24 periodos anuales en el calendario lunar (del 21 de mayo al 5 de junio en el calendario gregoriano).

indica que se trata de algún tipo de práctica que prepara al practicante para hacer frente a los cambios naturales. De esta forma el adepto fortalece su salud, se convierte en una persona verdadera (*zhenren* 真人) y deja de ser una persona común (*fanren* 凡人).

En otras palabras, la exposición sobre Lie Zi indica que él ya había entendido los ciclos naturales, y vivía de acuerdo con ellos. Gracias a ello ha alcanzado el calificativo de hombre supremo (*zhiren* 至人), una de las múltiples denominaciones para los iniciados en el Tao. El hecho de haber entendido el principio fundamental que gobierna los cambios naturales quita toda importancia a las deidades o al sabio, ya que nos habremos puesto a su mismo nivel de comprensión de la realidad. Una vez llegado a este nivel, nos recuerda *Zhuangzi* al final del párrafo, “los seres trascendentales carecen de habilidades especiales y los sabios ya no tienen fama” (*shenren wugong, shengren wuming* 神人無功，聖人無名).



六氣圖

Figura 1. *Liuqi zhi tu* 六氣之圖 (Diagrama de los seis pneumas).

Fuente: *Zhonghua Daozang*, vol. 32, sec. 15, p. 249.

3.2.3 Capítulo 2. Discurso acerca de todas las cosas (I).

La siguiente aparición del término *qi* 氣 en el *Zhuangzi* la encontramos en el capítulo dos titulado *Qiwu lun* 齊物論 (Discurso acerca de todas las cosas). Aparece después de la conversación entre Ziqi 子綦 y su amigo Yan Cheng Ziyou 顏成子游 acerca del estado de meditación en el que había entrado el primero. La temática, como ya se explicó anteriormente, es un estado de meditación y prácticas respiratorias que condujeron a Ziqi a desprenderse de las emociones. En esta ocasión el análisis se centrará en la continuación de este diálogo, donde aparece el sinograma *qi* en una ocasión:

子游曰：“敢問其方。”子綦曰：“夫大塊噫氣，其名為風。是唯無作，作則萬竅怒呿。而獨不聞之蓼蓼乎？山林之畏佳，大木百圍之竅穴，似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似臼，似洼者，似污者；激者，謫者，叱者，吸者，叫者，譟者，突者，咬者，前者唱于而隨者唱喁。”⁴¹⁴

Ziyou preguntó: “Osaría pedirle una explicación al respecto”. Ziqi contestó: “La naturaleza exhala el pneuma, que se conoce como viento. Normalmente el viento no sopla, pero cuando lo hace todas las cavidades braman con fuerza. ¿Acaso no lo has oído de manera prolongada? El movimiento de las ramas en los bosques, los huecos en los grandiosos troncos de cien círculos se parecen a las fosas nasales, a la boca, a los oídos, a capiteles, a apriscos, a morteros, a hoyos y a endonadas. Los sonidos que emiten son murmullos de cascadas, silbidos, susurros, clamores, suspiros, mugidos, estruendo de profundos barrancos. Unos entonan mientras que otros responden a este sonido.

⁴¹⁴ NHZJa, pp. 24-5.

En el pasaje anterior ambos personajes siguen discutiendo acerca de la relación entre los sonidos de la naturaleza. Desde el punto de vista del *neidan* y del cultivo personal, una posible lectura sería considerar que los sonidos de la naturaleza se corresponden con los sonidos en nuestro interior. En este caso, Ziqi básicamente estaría mostrando a su amigo Ziyou que es necesario observar y escuchar atentamente los sonidos de la naturaleza, y de este modo será capaz de percibir los sonidos en su propio ser. A este respecto, encontramos que el comentarista Cheng Yining lo explica de esta manera:

天地間因何有風？如人之噫，一動，滿世皆是是也，且就大木竅言之⁴¹⁵。

El motivo por el que hay viento entre Cielo y Tierra es igual que el exhalar de las personas. Una vez que se mueve [el viento] todo está repleto de él, y además [en el *Zhuangzi*] se emplea la imagen de los orificios en la madera para explicarlo.

El comentario de Cheng a la pregunta de Ziyou sobre el viento indica que éste se corresponde con la respiración. Una de las prácticas alquímicas más recurrentes es el trabajo consciente de inspiración y espiración, acompañado de visualización. El hecho de que el anotador relacione esta conversación con la respiración en las personas parece indicar que el propio comentarista practicaba de algún modo trabajos de respiración. No hay que olvidar que la concepción del cuerpo humano como imagen del universo se extiende a todos los contextos; el cuerpo se concibe como un microcosmos, que refleja la entidad mayor que ella misma refleja, el macrocosmos.

En algunas prácticas de alquimia interna se trabajan los seis pneumas (*liuqi* 六氣): *xi* 呬, *he* 呵, *hu* 呼, *xu* 噓, *chui* 吹, *xi* 嘻. En esta ocasión se refieren a soplos de aire que se emiten desde el interior y se relacionan con seis funciones del organismo, además de con elementos de la naturaleza, como se explicó anteriormente. El objetivo de este tipo de práctica es regular la función de los órganos. En el texto *Taixi biyao gejie* 胎息祕要歌訣 (*Canciones e instrucciones de los puntos principales de la respiración embriónica*, CT 131) se explica cada uno de los sonidos y su relación con

⁴¹⁵ NHZJb, p. 3998.

los órganos y el funcionamiento de cada uno⁴¹⁶. Por otro lado, en el texto *Taiqing yuce* 天皇至道太清玉冊 (*Fascículos de jade de la Gran Claridad sobre el Tao supremo del emperador Celestial*, CT 1483) se dice lo siguiente sobre los seis tipos de pneuma:

呬，主肺；呵，主心；噓，主肝；呼，主脾；吹，主腎；嘻；主三焦⁴¹⁷。

El soplo *xi* 呬 se relaciona directamente con los pulmones; *he* 呵 con el corazón; *hu* 呼 con el bazo; *xu* 噓 con el hígado; *chui* 吹 con los riñones y *xi* 嘻 con el triple calentador.

3.2.4 Capítulo 2. Discurso acerca de todas las cosas (II).

Más adelante en el pasaje en cuestión del *Zhuangzi* aparece el carácter *qi* con el significado de “vapor de nubes” (*yunqi* 雲氣). Con este sentido también lo vimos en un pasaje anterior en contextos donde se describe a seres trascendentales (*shenren* 神人) y sus cualidades de cabalgar sobre las nubes, entre otras múltiples hazañas supernaturales. En esta sección aparece durante un diálogo entre dos personajes, Nie Que 齧缺 y Wang Ni 王倪, acerca de la relatividad de diferentes conceptos. A través de una serie de preguntas retóricas, Nie Que trata de convencer a Wang Ni de que los conceptos de benevolencia (*ren* 仁) y rectitud (*yi* 義) no son lo suficientemente precisos y dan lugar a confusión. El intercambio continúa de esta forma:

齧缺曰：“子不知利害，則至人固不知利害乎？”王倪曰：“至人神矣：大澤焚而不能熱，河、漢沍而不能寒，疾雷破山、風振海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外。死生無變於己，而況利害之端乎！”⁴¹⁸

⁴¹⁶ ZHDZ, vol. 23, sec. 32, p. 192. Para la traducción consultar Huang, Jane. *The Primordial Breath: an ancient Chinese way of prolonging life through breath control : seven treatises from the Taoist Canon, the Tao Tsang. Volume 1*. Torrance: Original Books, 1998, pp 49-54.

⁴¹⁷ ZHDZ, vol. 28, sec. 11, p.754.

⁴¹⁸ NHZJa, p. 48.

Nie Que dijo: “Si usted no sabe distinguir entre lo beneficioso y lo dañino, ¿no es verdad que la persona superior (*zhiren* 至人) tampoco sabrá hacerlo?”. A lo que Wang Ni replicó: “La persona superior trasciende a lo humano. Los grandes lagos arden pero no pueden quemarle, y los ríos He y Han pueden estar congelados, pero no sentirá frío. Los rayos podrán partir montañas, y los vientos sacudir océanos, pero no serán capaces de asustarlo. Siendo así, es capaz de montar sobre el vapor de las nubes y cabalgar sobre el Sol y la Luna, viajando más allá de los cuatro mares. Ni la muerte ni la vida lo cambian, y mucho menos le afectarán lo beneficioso o lo dañino.

Los seres trascendentales (*shenren* 神人), capaces de realizar hazañas que las personas comunes no alcanzar a realizar, vuelven a ser los protagonistas de este diálogo. Se trata de aquellas personas que siguen el camino que marca la realidad suprema y última: el Tao. El adepto practica ejercicios diversos para alcanzar este estadio superior, en el que nada le afecta, y no deja que nada le influya, ni lo beneficioso ni lo que le pueda provocar daño. En el capítulo 10 del *Daodejing* también vamos a encontrar este tipo de metáforas, que hacen alusión a las cualidades del niño recién nacido a quien nada le puede dañar. No sólo se trata de una exaltación de las cualidades de un niño, sino que es una metáfora para explicar el modelo a seguir de los adeptos.

El diálogo entre Wang Ni y Nie Que está relacionado la idea de que el estado de plenitud de esencia y tranquilidad de espíritu de un niño es el objetivo del practicante de alquimia interna. Tras una práctica constante el adepto puede llegar a revertir el proceso de envejecimiento y volver a tener las cualidades y el estado de un niño (*fanlao huantong* 返老還童).

El principio del que se parte es que el envejecimiento se asocia con un desequilibrio funcional del organismo. Si el mecanismo interno del cuerpo se encuentra en armonía, no se producirá enfermedad y las circunstancias no influirán en la persona de manera negativa, ya que sabrá cómo lidiar con las distintas situaciones que se presenten, de ahí que se usen los términos sabio, espiritual o transcendental para denominar a este tipo de seres. En la conversación entre ambos se explica que, al alcanzar este nivel, uno es capaz de discernir las diferencias y cualidades de los fenómenos, y por tanto, no recibir influencia de ellos. El recién nacido no es capaz de

discernir entre lo bueno y lo malo, pero parece invulnerable ante ciertas situaciones. El ser transcendental adopta la característica de invulnerable de un bebé, y aprende a discernir la naturaleza de los fenómenos y a trascender a lo común.

3.3 El espíritu

El carácter *shen* 神, que se ha traducido por “espíritu”, aparece en diecinueve ocasiones en los capítulos interiores del *Zhuangzi*. En la mayoría de los contextos hace referencia a los seres inmortales y a su característica espiritual.

3.3.1 Capítulo 1. Caminar libre de ataduras y preocupaciones (I).

La primera aparición de *shen* la encontramos en un pasaje del primer capítulo, donde se describen las hazañas de Lie Zi 列子 y se le compara con los hombres supremos (*zhiren* 至人). Si bien Lie Zi es capaz de cabalgar de manera natural y ligera sobre el viento, aquellos que han alcanzado un nivel superior no necesitan valerse de este elemento para desplazarse, y por lo tanto no dependen de nada para lograr moverse según su voluntad:

若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！

故曰：至人無己，神人無功，聖人無名⁴¹⁹

Si uno es capaz de desplazarse siguiendo la naturaleza perfecta del Cielo y de la Tierra, y es capaz de entender los cambios en los seis pneumas (6 situaciones de Cielo y Tierra), ¿de qué dependerá para pasearse por lo ilimitado? Así dice el dicho: el hombre supremo no tiene concepto de él mismo, el hombre transcendental carece de mérito y el sabio no tiene fama.

El comentarista Cheng Yining explica este párrafo haciendo alusión a los seis pneumas de la naturaleza, que ya se explicaron en la sección que trata sobre el pneuma en el *Zhuangzi*. Igualmente, en ella también se analizó este mismo párrafo en el

⁴¹⁹ NHZJa, p. 8-9.

contexto del sinograma *qi*. Respecto a esta sección el anotador Cheng habla sobre los seis pneumas correspondientes a las cuatro estaciones del año y de su relación con los seres supremos (*zhiren* 至人), con los transcendentales (*shenren* 神人) y con los sabios (*shengren* 聖人). Comienza diciendo que no existe gran diferencia entre estos tres seres, sin embargo, después dirá que los seres supremos son aquellos que crean su propio camino, los transcendentales se transforman a ellos mismos, y el sabio no se involucra en cuestiones dudosas⁴²⁰. Así pues, son estas características las que hacen que aquellos que han llegado a estos niveles de desarrollo personal carezcan del yo y de su persona. No tienen mérito ni imagen de sí mismos, y tampoco existe la fama ni aquello que les pueda adjudicar renombre.

La última frase de esta sección hace alusión a los tres niveles de desarrollo: el ser supremo (*zhiren*), el ser transcendental (*shenren*) y el sabio (*shengren*). Una vez llegado a esta etapa no será necesario depender del viento para desplazarse, es decir, al formar parte del Tao, ello serán una parte indivisible de este todo, con lo cual no habrá distinciones entre las diferentes acumulaciones del pneuma⁴²¹.

En conclusión, el carácter *shen* en este caso aparece referido a un estadio superior en el que los seres trascienden a la esfera de lo común. Además de explicar la naturaleza de estos seres, que en realidad se refieren a un estadio superior de desarrollo personal, el autor también anima al lector a alcanzar este nivel a través de la exposición del resultado del proceso de transformación alquímica. A través de ella, se puede lograr este nivel de vida sin atadura alguna y de manera libre y sin apegos. Se trata pues de una apología del título del capítulo: Caminar libre de ataduras y preocupaciones. Finalmente, recordemos que el espíritu es la etapa final en el proceso alquímico; es una liberación y se asemeja al paso a lo que está más allá, de ahí que se emplee también este carácter para denominar a los seres transcendentales o inmortales (*shenxian* 神仙).

⁴²⁰ *NHJb*, p. 3995a.

⁴²¹ No hay que olvidar que el viento y demás fenómenos se ven como distintas agrupaciones del pneuma (*qi* 氣). Al integrarse con el pneuma, ya habrá distinción entre uno mismo y los fenómenos externos. Se habrá logrado la unidad de la que se hablaba en el *Daodejing*. En el comentario de Cheng Yining se dice que “la unión conforma el pneuma y la dispersión del mismo provoca viento”. *NHJb*, p. 3995a.

3.3.2 Capítulo 1. Caminar libre de ataduras y preocupaciones (II).

El siguiente contexto en el que aparece el carácter *shen* 神 es en el mismo capítulo después de una conversación entre Jian Wu 肩吾 y Lian Shu 連叔 que trata precisamente sobre estos seres transcendentales. En la interacción entre ambos, Jian Wu explica a Lian Shu dónde residen y qué características tienen. Esta sección ya se tradujo en el apartado del pneuma en el *Zhuangzi*, donde el análisis se centró en el carácter *qi*, así que, en esta ocasión únicamente se tratará la doble aparición del carácter *shen*:

藐姑射之山，有神人居焉。肌膚若冰雪，淖約若處子；不食五穀，吸風飲露；乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。其神凝，使物不疵癘而年穀熟。吾以是狂而不信也⁴²²。

En la diminuta montaña de Gu Ye habitan seres transcendentales. Sus pieles son como hielo y nieve. Son suaves y delicados como doncellas. No se alimentan de los cinco cereales. Aspiran el viento e ingieren el rocío. Viajan sobre los vapores de las nubes y cabalgan sobre dragones voladores, haciendo excursiones más allá de los cuatro mares. Su concentración de espíritu es tal que hace que no caigan enfermos y hace madurar a las mieses. Yo considero a estas cosas disparates y no les otorgo crédito alguno.

Después de la descripción física con detalle de los seres transcendentales (*shenren* 神人) aparece una término de vital importancia para entender el por qué han llegado a este estadio de desarrollo: la concentración del espíritu (*shen ning* 神凝), término que indica un estado en el que el cuerpo permanece inmóvil y el espíritu no se evade hacia el exterior. En el texto *Changsheng quanjing* 長生詮經 (*Escritura explicativa sobre la longevidad*, CT 1466) aparece en tres contextos diferentes, pero siempre con un sentido alquímico⁴²³. A continuación se presentan dos pasajes de este

⁴²² NHZJa, pp. 12-13.

⁴²³ El *Changsheng quanjing* en realidad es un suplemento del *Xiaoyao xu jing* 逍遙墟經 (*Escritura de la tierra del caminar sin apegos*, CT 1467), que es básicamente una hagiografía con información sobre la vida de inmortales taoístas.

texto; en primer lugar veamos la sección *Chong xu jing* 沖虛經 (*Escritura de la austeridad y el vacío*), que es otra denominación del *Liezi* 列子⁴²⁴:

神遇為夢，形接為事，晝想夜夢，神形所交，故神凝者想夢自消。信覺不語，信夢不達，物化之往來者也。古之真人，其覺自忘，其寢不夢⁴²⁵。

El sueño es lo que entra en contacto con el espíritu; el fenómeno externo es aquello que conecta con el cuerpo. Los pensamientos durante el día y los sueños por la noche son el resultado de los contactos hechos por el espíritu y la mente. Por tanto, si concentramos el espíritu, los pensamientos y los sueños se desvanecerán por sí mismos. Los que confían en las percepciones no hablan [sobre ellas]; los que confían en los sueños no entenderán [los fenómenos que se suceden en el mundo externo]. Los hombres verdaderos de la antigüedad vivían en un estado consciente de olvido de uno mismo, y no soñaban en sus sueños.

En este caso la concentración del espíritu está relacionada con la percepción consciente (*jue* 覺) de los fenómenos y la percepción de los sueños (*meng* 夢). El método que propone Lie Zi es el de “olvidarse a sí mismo” (*ziwang* 自忘), que recuerda al concepto de “sentarse en el olvido” (*zuowang* 坐望) de Zhuang Zi. En ambos casos el objetivo es dejar a un lado tanto la propia existencia corporal tangible como la espiritual o intangible para adentrarse en un estado de vacuidad donde se realice el verdadero yo⁴²⁶. Una vez en esa etapa las percepciones y los sueños dejarán de existir, ya que habremos unido nuestra existencia con el vacío del todo, es decir, el Tao⁴²⁷.

⁴²⁴ Al igual que el *Zhuangzi* recibió el título honorífico de *Nanhua zhenjing* 南華真經 (*Escritura auténtica del florecer del sur*), el *Liezi* recibe la denominación de *Chongxu zhenjing* 沖虛真經 (*Escritura auténtica de la austeridad y el vacío*).

⁴²⁵ ZHDZ, vol. 23, sec. 52, p. 329.

⁴²⁶ El objetivo es alcanzar la iluminación. De hecho, el carácter *wu* 悟 (el despertar, la iluminación) está compuesto de *xin* 心 (corazón/mente) y *wu* 吾 (yo), es decir, se trata de alcanzar consciencia de

La siguiente aparición en el *Changsheng quanjing* sobre la concentración de espíritu se encuentra en la sección dedicada al taoísta Qiu Changchun 邱長春 (1148-1227), en la que aparece relacionado con términos de alquimia externa:

炁無升降，息定謂之真鉛；念無生滅，神凝謂之真汞。息有一毫之不定，形非我有，散而歸陰，非真鉛也；念有一毫之不澄，神不純陽，散入鬼趣，非真汞也⁴²⁸。

El pneuma no asciende ni desciende⁴²⁹. La respiración en calma se denomina el plomo perfecto. Los pensamientos no se generan ni desaparecen. La concentración de espíritu se denomina el mercurio perfecto. Si hay un mínimo de inestabilidad en la respiración, el cuerpo dejará de ser mío, se esparcirá [el pneuma], volverá a lo Yin, y no será plomo verdadero. Si hay un mínimo de impureza en los pensamientos, el espíritu no será Yang puro, se adentrará al reino de las almas y no será mercurio perfecto.

Este pasaje trata sin duda de preceptos a seguir durante algún tipo de práctica alquímica. Posiblemente sea algún tipo de meditación en la que la respiración y el espíritu (mente) se coordinan para alcanzar el estado deseado de pureza y perfección. Para entender el alcance de la relación entre la concentración de espíritu y los dos conceptos clave del texto— plomo perfecto (*zhenqian* 真鉛) y mercurio perfecto (*zhengong* 真汞)—se analizan en detalle por separado.

El plomo perfecto aparece definido, entre otras obras, en el escrito de Li Jianyi 李簡易 titulado *Yuxi zi danjing zhiyao* 玉谿子丹經指要 (*Instrucciones básicas sobre*

uno mismo. A través de la ausencia de las percepciones y los sueños se busca el conocimiento del verdadero yo, de ahí la composición gráfica del carácter.

⁴²⁷ Esto es precisamente lo que se explicaba en el capítulo 10 del *Daodejing*, donde se exhorta al lector a alcanzar esta unidad de la que también se habla en el *Changsheng quanjing*.

⁴²⁸ ZHDZ, vol. 23, sec. 52, p. 334.

⁴²⁹ El sinograma utilizado es *qi* 炁, que se refiere a la fusión entre espíritu y pneuma, en vez de *qi* 氣, que se refiere a aquello que conforma todos los seres, entre otras cosas. Para una descripción en detalle de su significado y de la traducción empleada, consultar la sección 4.2 del capítulo 1 del presente estudio.

obras alquímicas de Yuxi zi, CT 245), donde se dice que es el Yin dentro del Yang⁴³⁰. Por otro lado, en la importante obra alquímica *Wuzhen pian* 悟真篇 (*Ensayo sobre el despertar a la verdad*, CT 145) viene claramente explicado de esta manera:

在物理則為砂中汞，在五行則為木生火，在人身則是氣流形。名號雖殊，其實一氣。如 女、赤龍、流珠、水銀、己土皆汞之異名。總謂之藥物。是陽精發生之氣而已⁴³¹。

[El plomo perfecto] en los objetos es el plomo presente en el cinabrio; en las cinco fases corresponde a la madera que genera fuego; en el cuerpo es el pneuma que circula por el cuerpo. Aunque tenga diversos nombres, en realidad se trata de un mismo pneuma. Son distintos nombres de una misma sustancia medicinal. No es más que el pneuma que emite la esencia de tipo Yang.

Por otro lado, el mercurio perfecto se refiere a la esencia y al pneuma primordial, es decir, a lo Yang dentro de lo Yin. Veamos a continuación su definición según el *Wuzhen pian*:

在物理則為鉛中銀，在五行則為水中金。在人身則是性中神。如金公、戊土、黑虎、黃芽，白雪皆鉛之異名。雖名殊號異，總歸不過人一性而已。⁴³²

[El mercurio perfecto] en los objetos es la plata presente en el plomo; en las cinco fases corresponde al metal dentro del oro; en el cuerpo es el espíritu en el interior de la naturaleza. Otros nombres del mercurio son “dorado”, “tierra”, “tigre negro”, “brote amarillo” o “nieve blanca”. Aunque presente nombres diversos, en realidad no es más que una misma naturaleza humana.

⁴³⁰ ZHDZ, vol. 19, sec. 78, p. 619.

⁴³¹ La cita es de la obra *Yuanshi wuliang duren shangpin miaojing neiyi* 元始無量度人上品妙經內義 (*Interpretación esotérica del libro de salvación*, CT 90), pero el contenido es la definición de “plomo perfecto” que aparece en *Wuzhen pian*. ZHDZ, vol. 3, sec. 35, p. 611c.

⁴³² ZHDZ, vol. 3, sec. 35, p. 611b. Al igual que en el pasaje anterior, la explicación de “mercurio perfecto” procede de la obra *Wuzhen pian*.

De acuerdo con estas dos definiciones, y en relación a los tres tesoros del proceso alquímico, el plomo y el mercurio perfecto están relacionados con las dos últimas fases del ciclo: la transformación del pneuma y del espíritu. En el pasaje en cuestión del *Zhuangzi* la concentración de espíritu hacía referencia a las características sobrenaturales de los seres transcendentales. Como se ha indicado anteriormente se trata de una referencia a un nivel elevado de práctica alquímica. Por su parte, estas prácticas en el *Liezi* hacen alusión al desarrollo de la percepción a través de la eliminación de sueños y percepciones.

También se ha presentado otro pasaje atribuido a Qiu Changchun donde se relaciona el plomo perfecto con la respiración (el pneuma), mientras que el mercurio perfecto se enlaza con los pensamientos (el espíritu). La unión entre ambos es lo que se denomina la concentración del espíritu, o sea, este término no es más que otra denominación del desarrollo completo del proceso alquímico.

En definitiva, la aparición de *shen* 神 en esta sección del *Zhuangzi*, ya sea en el término *shenren* 神人 (seres transcendentales) como en *shenning* 神寧 (concentración de espíritu), está estrechamente relacionada con la alquimia y con el cultivo personal. No hay que olvidar que el espíritu es uno de los tres tesoros o de los elementos fundamentales dentro del proceso alquímico. A nivel corporal, éste se asocia con la consciencia y con la capacidad cognitiva, y es por esto que la capacidad de concentrar el espíritu es una de las características principales de los *shenren* y es lo que les ha llevado a alcanzar este estadio superior.

3.3.3 Capítulo 2. Discurso sobre todos los fenómenos (I).

La siguiente aparición del *shen* en el *Zhuangzi* la encontramos en el segundo capítulo, *Qiwu lun* 齊物論 (Discurso sobre todos los fenómenos). En este caso aparece adjetivando a Yu 禹, el primer emperador de la dinastía Xia 夏 (2070-1600 a. e. c.):

夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？奚必知代而心自取者有之？
愚者與有焉。未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。是以無
有為有。無有為有，雖有神禹，且不能知，吾獨且奈何哉！⁴³³

Seguir la voluntad de la mente completa y controlarla, ¿quién es capaz de dejar de lado este idea de controlarla? Se sabe que las cosas están sometidas a cambio, y aún así la mente las pretende elegir y conseguirlas. Ignorantes los hay en todos lados. No tener una mente completa y que existan las diferencias entre lo que es y lo que no es, es como el dicho: “Salgo hoy para Yue y llegué ayer”. Es como hacer que exista lo que no existe. Si existiera lo que no existe, ni el propio Yu, que fue un ser transcendental, podría saberlo. ¿Cómo es posible que yo pueda saberlo?

El comentarista Guo Xiang afirma que la mente completa (*chengxin* 成心) es lo que se utiliza para poder controlar el cuerpo⁴³⁴. Las personas controlan ellos mismos la mente completa, por tanto, todas las personas cuentan con la capacidad de controlar sus propias mentes. Por otro lado, el comentarista Cheng Xuanying señala que la “mente completa es la que trata de parar las emociones y se aferra a una opinión determinada”⁴³⁵.

Zhuang Zi critica duramente la mente incompleta diciendo que, aunque somos conscientes de los cambios, la mente se aferra en controlarlos. Cheng Yining interpreta estos cambios aludiendo a los cinco elementos y a las diferencias entre Yin y Yang. El iniciado se sirve de estos cambios para cultivar su cuerpo y mente, pero no pretende transformarlos porque sabe que sería ir en contra de la naturaleza. Para Zhuang Zi, ir en contra de estos cambios es tan ridículo como lo ilógico de partir hacia el estado de Yue ahora y llegar ayer. En otras palabras, cambiar el orden o la sucesión natural de los fenómenos carece de lógica alguna, tanto que ni el mítico emperador Yu sería capaz de hacerlo. En conclusión, en este pasaje el carácter *shen* hace mención al carácter

⁴³³ NHZJa, pp. 31-2.

⁴³⁴ NHZJa, p. 32.

⁴³⁵ Idem, p. 31. Cheng Xuanying emplea el carácter *shi* 師, que significa “maestro” y “controlar”. La idea es que toda persona cuenta con un maestro en su interior que controla la mente completa y trata de decidir qué pensamientos y emociones tener en cada momento.

sobrenatural de este gobernante de la antigüedad, a quien se le atribuye el poder de controlar y canalizar las aguas de los ríos y los mares.

3.3.4 Capítulo 2. Discurso sobre todos los fenómenos (II).

La siguiente aparición de *shen* está relacionada con la identidad del Tao. Aparece también en el capítulo 2 en el contexto de una argumentación acerca del carácter unitario del Tao y la comprensión del mismo. Debido a lo extenso de la conversación, seguidamente se presenta únicamente la parte en la que se explica el utilitarismo del Tao:

其分也，成也；其成也，毀也；凡物無成與毀，復通為一。
唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也；適得而幾矣，因是已。已而不知其然，謂之道。勞神明為一而不知其同也，謂之朝三。⁴³⁶

Su separación es su perfección y su carácter de unidad es a la vez su destrucción. En los fenómenos no existe ni lo completo ni la destrucción, ya que todo regresa a la unidad. Únicamente el que la ha alcanzado, las identifica como unidas. No se sirve de ellas y sólo las utiliza para el uso común. Este uso común es la utilidad de los fenómenos. Los que lo utilizan lo comprenden y los que lo comprenden lo obtienen, por esto llegan a su fin. El haber llegado a su fin y no saber el por qué de su naturaleza, esto es lo que llamamos Tao. Al querer entender su unidad sin haber entendido la semejanza [entre los fenómenos] se fatiga el espíritu. A esto se le llama “tres por la mañana”.

En primer lugar nos presenta una aparente contradicción al afirmar que no existe ni la unidad ni la destrucción de los fenómenos, una idea relacionada con el carácter unificador del Tao, que hace que lo que se una se destruya y viceversa. Esto es, la forma ni se completa ni se destruye; está en continuo cambio gracias al papel unificador de la unidad suprema, el Tao. Así también nos lo explica Cheng Yining, quien añade que sólo

⁴³⁶ NHZJa, p. 36.

los que hayan alcanzado el poder (*de* 德) celestial entenderán que todo forma parte de una misma entidad, y por eso, todo regresa a eso mismo⁴³⁷.

Cheng Yining nos recuerda que la unidad se refiere al Tao. Aquellos que han entendido su carácter unificador serán capaces de obtenerlo, es decir, estarán en disposición de vivir de acorde con el Tao, ya que estarán unificados con él. Esto es porque habrán podido hacer uso de los fenómenos que conforman el Tao, entenderlos, comprender su naturaleza y saber que existe una semejanza entre los distintos conceptos de este mundo. Así, los que lo comprenden saben que la belleza y la fealdad son lo mismo, al igual que lo vertical y lo horizontal o la formación y la destrucción. En definitiva, en estas líneas se está hablando de la unidad (*yi* 一) del Tao, una unidad que a su vez se emplea para denominar a este propio concepto, indicando así que se trata de lo mismo.

En las últimas líneas de esta sección es cuando aparece el carácter *shen* relacionado con la comprensión del carácter unificador del Tao. El texto original dice “Al querer entender su unidad sin haber entendido la semejanza [entre los fenómenos] se fatiga el espíritu”. Para profundizar en el sentido de estas palabras, veamos la explicación de Cheng Yining relacionada con la alquimia y el cultivo personal:

庸，即順生，人庸常之道，吾不用而未嘗不寓諸庸之中，不用之中又用之用，則變而通之通，順為逆也，通則得逆，即成仙之道矣，夫此大道，皆仙師之所已試者也。吾因是，而得之丹房器皿，便已不用。一朝老而復少，亦不知其所以然也。故謂之大道，豈旁門之小術哉⁴³⁸。

Lo común (*yong*) es seguir el curso de la producción [de fenómenos]. Lo común en las personas es el Tao constante. Yo no lo utilizo pero soy parte de lo común. No lo utilizo, pero a la vez me valgo de la utilidad [del Tao]. Cambio y entiendo la comprensión [del Tao]. El curso natural [del Tao] es lo inverso. Una vez que lo comprendo, consigo [asimilar el principio de] lo inverso, es decir, el Tao de la inmortalidad. Este gran Tao es el que practican todos los inmortales.

⁴³⁷ NHZJb, p. 4001b.

⁴³⁸ NHZJb, p. 4001a.

Por esto yo he obtenido los utensilios para la práctica alquímica, pero ya no los utilizo. En una mañana estoy viejo y vuelvo a recuperar la juventud. No sé el por qué de este fenómeno, por tanto, lo llamo el Gran Tao. Otras escuelas no son más que artes menores.

El concepto más oscuro de esta anotación es posiblemente *yong* 庸 (utilidad, lo común). Cheng Yining nos dice al respecto que la unidad a la que vuelven todos los fenómenos es otra manera de decir que los fenómenos se suceden en su justa medida⁴³⁹. Las traducciones que se han consultado interpretan este sinograma como “lo usual”, o bien como “el uso común”⁴⁴⁰. Si bien esta es la interpretación de algunos anotadores considero importante interpretarlo dentro del contexto de esta sección, donde se explica la condición natural unificadora del Tao. Si se comprende el concepto de *yong* 庸 (utilización de los fenómenos en su justa medida) se entenderá que los fenómenos carecen de esa dualidad que creemos que poseen, con lo cual se está anulando la dualidad Yin y Yang de las cosas. Zhuang Zi va incluso más allá y nos dice que en el Tao ya no existen estos dos conceptos, ya que todo forma parte de una misma unidad.

3.3.5 Capítulo 2. Discurso sobre todos los fenómenos (III).

La siguiente instancia de *shen* en este mismo capítulo aparece en un contexto que ya se analizó en la sección sobre el pneuma en el *Zhuangzi*. Se trata de un diálogo entre Nie Que y Wang Ni, en la que ambos llevan a cabo una discusión acerca de la relatividad de los fenómenos. A continuación sólo se presenta la traducción de este pasaje, debido a que ya se hizo un análisis de la temática y el contenido en una sección anterior:

⁴³⁹ NHZJb, p. 4001. El comentario dice *yì jī zhōngyōng zhī bù èr* 一即中庸之不二, “La unidad es hacer uso de las cosas en su justa medida sin distinciones”. Después continúa diciendo que al no haber distinciones no se pueden medir los fenómenos y, por tanto, no existirá ni su formación ni su destrucción.

⁴⁴⁰ Cfr. González España, p. 51 y Elorduy, p. 15.

齧缺曰：“子不知利害，則至人固不知利害乎？”王倪曰：“至人神矣：大澤焚而不能熱，河、漢沍而不能寒，疾雷破山、風振海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外。死生無變於己，而況利害之端乎！”⁴⁴¹

Nie Que dijo: “Si usted no sabe distinguir entre lo beneficioso y lo dañino, ¿no es verdad que el hombre superior tampoco sabrá hacerlo?”. A lo que Wang Ni replicó: “El hombre superior trasciende a lo humano. Los grandes lagos arden pero no pueden quemarle, y los ríos He y Han pueden estar congelados, pero no sentirá frío. Los rayos podrán partir montañas, y los vientos sacudir océanos, pero no serán capaces de asustarlo. Siendo así, es capaz de montar sobre el vapor de las nubes y cabalgar sobre el Sol y la Luna, viajando más allá de los cuatro mares. La muerte ni la vida no lo cambian, y mucho menos le afectarán lo beneficioso y lo dañino.

Como ya se comentó anteriormente, los seres transcendentales y sus características alejadas de lo mundano son el tema central de este pasaje. Este tipo de descripciones serán la base para las biografías y descripciones de los inmortales de periodos posteriores⁴⁴².

3.3.6 Capítulo 3. Lo más importante para nutrir la vida (I).

La temática de este capítulo—*Yangsheng zhu* 養生主 (Lo más importante para nutrir la vida)—es la nutrición del principio vital. En él aparecen alusiones a lo que algunos consideran las primeras técnicas de guiar y dirigir el pneuma a través del cuerpo, sin embargo, como ya se ha demostrado en las secciones analizadas hasta ahora, la temática alquímica está presente también en otras partes del *Zhuangzi*.

Cheng Yining señala al principio de este capítulo que el cultivo personal adecuado es aquel que nutre lo más importante de la vida, no el que nutre únicamente el cuerpo⁴⁴³. Para él, el cuerpo y la mente son los dos aspectos más importantes que se

⁴⁴¹ NHZJa, p. 48.

⁴⁴² Ver, por ejemplo, las biografías de los inmortales en Campany, Robert 2002.

⁴⁴³ NHZJb, p. 4007a.

deben de cuidar. A continuación se presentan las dos primeras apariciones del carácter *shen*, que se encuentran al principio del capítulo en el mismo pasaje. En primer lugar se presenta al cocinero del rey Wen Hui 文惠 (r. 369-334) y se compara su arte de cortar la res con las melodías de la antigüedad. El propio monarca quedó maravillado ante la habilidad del cocinero, que respondió al rey de esta manera:

臣之所好者道也，進乎技矣。始臣之解牛之時，所見無非牛者。三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇，而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。技經肯綮之未嘗，而況大軔乎！良庖歲更刀，割也；族庖月更刀，折也。今臣之刀十九年矣，所解數千牛矣，而刀刃若新發於硎。⁴⁴⁴

El Tao es lo que le apasiona a vuestro servidor y con mi arte me he acercado a él. Al principio de descuartizar una res, vuestro servidor únicamente veía la res. Pasados tres años ya no la veía entera. Ahora vuestro servidor utiliza el espíritu para encontrarse con la res, y no emplea los ojos para mirarla. El espíritu actúa donde se detienen los sentidos y el saber. Sigo los principios naturales para cortar las articulaciones y guío al cuchillo hacia los huecos. Nunca corto los tendones ni las junturas de los huesos. Un buen cocinero cambia de cuchillo una vez al año porque corta con él. Un cocinero común cambia de cuchillo una vez al mes, porque rompe con él. Ahora llevo usando este cuchillo diecinueve años, con él he despedazado a varios miles de reses, pero el filo está nuevo, como si lo acabara de afilar.

La primera lectura que podemos realizar es que el cocinero le explica al emperador, a través de la imagen de la res, cómo cultivar su cuerpo y mente a través del Tao, que en este caso es el principio que rige y ordena el universo. Al igual que actúa a un nivel macrocósmico, también lo hace al microcósmico, es decir, a nivel corporal. Al principio del capítulo, Zhuang Zi dice que la vida es limitada, mientras que el conocimiento es ilimitado, y que hay que valerse de éste para entender y actuar de

⁴⁴⁴ NHZJa, p. 67.

acuerdo con los principios naturales de la vida. Precisamente en esto se basa el cocinero, y es lo que explica al rey Wen Hui.

Además de esta interpretación basada en los principios del Tao, también podemos hacer una lectura desde la perspectiva del *neidan*. Para Cheng Yining este capítulo de principio a fin está hablando de la base del cultivo personal, que él mismo define como *qing xin* 清心 “claridad mental”⁴⁴⁵. En la historia, a primera vista parece que el cocinero le indica al rey que ha logrado esta maestría con el cuchillo gracias a su experiencia, y que ahora emplea el espíritu y no los ojos para realizar su trabajo. Si bien es cierto que la práctica puede conducir a la maestría, en realidad Zhuang Zi nos está hablando aquí de las leyes que rigen el universo y del proceso alquímico.

Para entender el sentido de la imagen de la res y el cuchillo habremos de recurrir a las teorías del *Yijing*. Por un lado, puede resultarnos curioso que se emplee la imagen de una res para explicar el principio del cultivo personal, pero los hexagramas nos van a dar la clave para entenderlo. Centrémonos, pues, en el compuesto *jieniu* 解牛, que literalmente significa “descuartizar una res”, y a primera vista no tiene relación con el cuerpo humano. Según el *Shuowen jiezi*, el carácter *jie* 解 originalmente significaba “cortar el cuerno a una res”⁴⁴⁶. Por otro lado, en el apartado *shuo gua* 說卦 (Explicación de los hexagramas) del *Yijing* se explica que el hexagrama *kun* 坤 corresponde a la res en el mundo animal y está relacionado con el abdomen en el cuerpo humano⁴⁴⁷, lo cual quiere decir que el término *jieniu* es una metáfora para referirse a la explicación (*jie*) de *kun* 坤 ䷁, el segundo hexagrama del *Yijing*.

En el primer capítulo del *Zhuangzi* el pez *kun* era un símbolo para explicar el proceso alquímico que sucede en la región del abdomen. Ya vimos cómo el propio carácter simbolizaba las partes Yin y Yang, que unidas forman el diagrama del Taiji,

⁴⁴⁵ NHZJb, p. 4008.

⁴⁴⁶ *Shuowen jiezi zhu*, p. 186. En el diccionario del siglo III e. c. *Guangya* 廣雅 (Extensión del diccionario *Erya* 爾雅) aparece glosado como *san* 散 “separar”. En la actualidad se emplea el compuesto *jieshi* 解釋 para referirse a “explicar”. En español el término explicar proviene del latín *explicare*, formado por *ex-* (sacar) y *plicare* (plegar); si extiendes algo que está plegado se saca a la luz.

⁴⁴⁷ *Zhouyi jinzhu jinshi*, p. 29. El abdomen es una parte del cuerpo de vital importancia en la práctica de la alquimia. En ella se encuentra el *dantian* 丹田 “campo de cinabrio inferior” (o medio, según escuelas). Es una región fundamental en el proceso alquímico.

que se visualiza en el campo de cinabrio durante la práctica. En el segundo capítulo la imagen de la res se emplea de manera similar; para Cheng Yining la res se corresponde con lo Yin, al igual que el hexagrama *kun* 坤, que está formado por seis líneas Yin. Así pues, Cheng considera que la res es el lado Yin del cuerpo; al unirse ésta con el espíritu, que es de tipo Yang, se juntan ambos con el objetivo de entender la unidad del Tao, que en definitiva es la conjunción de la dualidad Yin y Yang.

En la descripción el cocinero comenta que en un principio únicamente veía la res entera, una afirmación que Cheng Yining interpreta como que únicamente se veía la parte Yin del cuerpo⁴⁴⁸. También se puede explicar como la observación únicamente del abdomen durante la práctica alquímica de meditación, y no del proceso y los cambios que suceden en su interior. Posteriormente, el cocinero señala que dejó de utilizar sus sentidos y comenzó a utilizar el espíritu (*shen* 神). Aquí Cheng considera que se refiere a los oídos, los ojos, las manos y los pies. Una vez que dejó de valerse de ellos pasó a visualizar la res (Yin) con el espíritu (Yang). En este momento se produce la fusión entre ambos principios y llega a la comprensión de la unidad, de ahí que los cortes que describa sean fluidos, sin obstáculo alguno, siempre siguiendo los principios naturales de la res, que a su vez son dictados por el Cielo.

Siguiendo con los hexagramas del *Yijing*, una vez que se emplea el espíritu, que ya se ha indicado que es de carácter Yang, se correspondería con el primero de los hexagramas, *qian* 乾 a. Representa el cielo y es la antítesis del hexagrama *kun*, que se relaciona con la tierra y es de naturaleza receptiva. Este cambio simboliza la unificación y la complementación de dos principios básicos. Una vez alcanzado este estadio el adepto se libera de las ataduras que suponen los sentidos y el cuerpo.

Cheng Yining lo compara a un pájaro enjaulado que, a pesar de tener alimento y bebida, no se encuentra tan libre como si estuviera fuera de la jaula. Lo mismo ocurre con las personas: el cuerpo y los sentidos serían las ataduras que impiden la libertad. El uso del espíritu simboliza la última etapa dentro de la transformación alquímica. Se dejan de utilizar los sentidos, que son limitados, y se pasa a depender del espíritu, que simboliza lo interior, lo grandioso, al igual que el primer hexagrama del *Yijing*.

Finalmente, Cheng Yining cita a su contemporáneo Cheng Yiming 程易明 para explicar de manera aplastante por qué existe diferencia entre los buenos cocineros y los comunes. En su comentario al *Wuzhen pian* 悟真篇 (*Ensayo sobre el despertar a la*

verdad, CT 145), una obra alquímica de gran relevancia escrita por Zhang Boduan 張伯端 (984-1082)⁴⁴⁹, Cheng Yiming explica los caracteres de *ding* 丁 y *dao* 刀. El primero lo glosa como la *ri zhi guang* 日之光 “luz del sol”, y el segundo lo explica como *yuechu de ri zhi guang* 月初得日之光 “la luz del sol al comienzo de cada luna (mes)”⁴⁵⁰.

Esta asociación, aparentemente vacía de significado, explica por qué el cocinero de Wen Hui distingue entre los buenos y los comunes: los primeros cambian de cuchillo una vez cada doce lunas (una vez al año) y los segundos lo hacen una vez cada luna (doce veces al año). Para comprender esta analogía, de nuevo, hay que recurrir a los hexagramas del *Yijing* y a sus correspondencias con los ciclos lunares. En la tabla siguiente aparecen las correspondencias entre los hexagramas y los doce periodos anuales, que servirán de ayuda para seguir la lectura de la lógica empleada por Chen Yiming para explicar cómo se suceden los hexagramas:










Luna (mes)	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
	泰	大壯	夬	乾	姤	遯	否	觀	剝	坤	復	臨
Hexagrama	<i>Tai</i>	<i>Dazhuang</i>	<i>Guai</i>	<i>Qian</i>	<i>Gou</i>	<i>Dun</i>	<i>Pi</i>	<i>Guan</i>	<i>Bo</i>	<i>Kun</i>	<i>Fu</i>	<i>Lin</i>
												

TABLA 5. CORRESPONDENCIA ENTRE LOS HEXAGRAMAS Y LAS LUNAS (MESES).

En primer lugar, la res corresponde al hexagrama *kun* 坤, y éste al décimo mes⁴⁵¹ y al periodo *hai* (9-11 pm)⁴⁵². Si se transforma la primera línea del hexagrama de

⁴⁴⁸ NHZJb, p. 4008.

⁴⁴⁹ La obra de Cheng Yiming 程易明 se titula *Zhouyi Wuzhen pian tuzhu* 周易悟真篇圖注. Está compuesta de tres volúmenes (*juan*) sobre la obra en sí y uno adicional. En la actualidad existe una reproducción litográfica de esta obra que se puede consultar en la biblioteca de la Universidad de Pekín. Para el texto de Zhang Boduan ver ZHDZ, vol. 19, sec. 58, pp. 289-350.

⁴⁵⁰ NHZJb, p. 4009. He llegado a esta cita gracias al comentario de Cheng Yining. La cita original se encuentra en el texto citado en la nota anterior, al cual no he podido tener acceso.

⁴⁵¹ Empleo la palabra “mes” para referirme a cada una de las lunas dentro del calendario lunar. Esta división no tiene relación con el calendario gregoriano de uso común en occidente.

⁴⁵² En cosmología china antigua se concibe el día como un espacio de tiempo dividido en doce periodos de dos horas cada uno.

Yin a Yang obtenemos el hexagrama *fu* 復, que representa la primera res sacrificada y el onceavo mes. El siguiente cambio de la segunda línea a Yang da paso al hexagrama *lin* 臨, la segunda res y el doceavo mes. El próximo cambio es la tercera línea a Yang, que representa el hexagrama *tai* 泰 y el primer mes del ciclo lunar, además de la tercer res. En el segundo mes se cambia la cuarta línea a Yang, dando lugar al hexagrama *da zhuang* 大壯 y la cuarta res. En el tercer mes se cambia la quinta línea a Yang produciendo el hexagrama *guai* 夬 y la quinta res. En el cuarto mes la sexta línea cambia a Yang, dando lugar al hexagrama *qian* 乾 y la sexta res muerta. Hasta aquí todos estos cambios se corresponden con la primera mitad del ciclo. A partir de ahora, los cambios son al contrario ya que las líneas Yin pasan a Yang a partir de la primera línea.

A continuación el hexagrama *qian* 乾 con seis líneas Yang comienza a cambiar desde la primera línea a Yin. El primer cambio corresponde al quinto mes y se representa con el hexagrama *gou* 姤, indicando la séptima res descuartizada. En el sexto mes cambia la segunda línea a Yin, dando lugar al hexagrama *dun* 遯 y la octava res. El séptimo mes cambia la tercera línea a Yin, representado por el hexagrama *pi* 否 y la novena res. En el octavo mes se produce un cambio de la cuarta línea a Yin, dando lugar al hexagrama *guan* 觀 y la décima res. El siguiente cambio de la quinta línea a Yin sucede en el noveno mes, cambia al hexagrama *bo* 剝 y corresponde a la undécima res. En el décimo mes el hexagrama se cierra el ciclo y vuelve al hexagrama *kun* 坤, logrando así matar a doce reses en un año sin tener que cambiar de cuchillo cada mes, como los cocineros mediocres.

Así explica Cheng Yining el hecho de que los buenos cocineros cambien de cuchillo una vez al año y los comunes lo hagan una vez cada cambio de luna. Los buenos entienden los cambios que expresan los doce hexagramas, y por tanto no es necesario que se preparen para cada una de las transformaciones. Ellos ya han completado el ciclo porque son parte de él, ya conocen sus cambios y pueden actuar y vivir de acorde con ellos. Por su parte, los cocineros comunes aún no comprenden el ciclo completo; no entienden el principio unificador del Tao, y por tanto en cada transformación deben cambiar de herramienta.

Desde el punto de vista de la práctica alquímica, los cocineros buenos se asemejan a los seres transcendentales. Éstos forman parte del Tao y a través de la

práctica han logrado entender las transformaciones naturales del principio unificador. Los cocineros comunes son como los *fanren* 凡人 “seres ordinarios”. Son personas que no viven de acuerdo con los principios de cambio dictados por la naturaleza; a ellos sí les afecta el cambio, no viven siguiendo el ciclo y pierden vitalidad con cada transformación.

Al final del pasaje el cocinero indica que él no ha cambiado de cuchillo en diecinueve años que, en realidad, quiere decir que no ha cambiado de cuchillo en un año. La explicación la encontramos de nuevo en las teorías acuñadas en el *Yijing*. El número diecinueve está formado por el número diez, perteneciente a la Tierra, y el nueve, correspondiente al Cielo. Para explicar esta correspondencia veamos la tabla a continuación. En ella aparecen por orden los doce *bigua* 辟卦 “hexagramas soberanos” y el resto de series de doce elementos: las ramas terrestres (*dizhi* 地支), los periodos de dos horas (*shichen* 時辰), los elementos correspondientes, las campanas y diapasones (*zhonglü* 鐘呂) y al final las lunas (meses) en un año⁴⁵³:

⁴⁵³ Para su confección me he basado en la tabla que aparece en Wang Mu. *Foundations of Internal Alchemy*, p. 130. He encontrado un error en la romanización del término 太簇 (**taicou* por *taicu*).

泰	大壯	夬	乾	姤	遯	否	觀	剝	坤	復	臨
Tai	Dazhuang	Guai	Qian	Gou	Dun	Pi	Guan	Bo	Kun	Fu	Lin
Hexagramas											
寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥	子	丑
Yin	Mao	Chen	Si	Wu	Wei	Shen	You	Xu	Hai	Zi	Chou
Denominación de los periodos del día											
3-5	5-7	7-9	9-11	11-13	13-15	15-17	17-19	19-21	21-23	23-1	1-3
Correspondencia horaria											
Madera	Madera	Tierra	Fuego	Fuego	Tierra	Metal	Metal	Tierra	Agua	Agua	Tierra
Elementos asociados a las franjas horarias											
太簇	夾鐘	姑洗	仲呂	蕤賓	林鐘	夷則	南呂	無射	應鐘	黃鐘	大呂
Taicu	Jiazhong	Guxi	Zhonglü	Ruibin	Lin zhong	Yize	Nanlü	Wuye	Ying zhong	Huang zhong	Dalü
Diapasones y campanas											
一月	二月	三月	四月	五月	六月	七月	八月	九月	十月	十一 月	十二 月
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
Meses según el calendario lunar											

TABLA 6. LOS DOCE HEXAGRAMAS SOBERANOS Y SUS CORRESPONDENCIAS.

Para entender esta correspondencia es necesario observar la disposición de los hexagramas en la Figura 2, en la que todos los hexagramas tienen uno opuesto localizado en la parte contraria del círculo, que para nuestro propósito llamaremos “hexagrama paralelo”⁴⁵⁴. En primer lugar, llevemos la atención a los hexagramas *kun* 坤 (Tierra), y *qian* 乾 (Cielo). En la disposición circular los paralelos de estos dos serían el hexagrama *fu* 復 y *gou* 姤, respectivamente. Y en lo que respecta a los intervalos de tiempo, los hexagramas *kun* y *fu* además se incluyen en los periodos de tiempo *hai* 亥 (21-23) y *zi* 子 (23-1), que a su vez se asocian con el elemento agua (ver Figura 2)⁴⁵⁵.

Por otro lado, los hexagramas paralelos *qian* y *gou* se corresponden con los periodos *wu* 午 y *si* 巳, relacionados a su vez con el elemento fuego. Así pues, la fusión entre agua y fuego es la unión entre Yin y Yang, que es además indicativo del perfecto equilibrio.

Ahora bien, el cocinero decía que él mismo cambiaba de cuchillo una vez cada 19 años, y se ha indicado anteriormente que esa cifra equivale a un año. Sabemos que el número diecinueve está relacionado con la tierra (diez) y con el cielo (nueve), y también se ha explicado a través de la correspondencia agua y fuego entre los hexagramas de Cielo (*qian*) y Tierra (*kun*) y sus paralelos *gou* y *fu*. Al provocarse la fusión entre los hexagramas se indica que se ha completado un ciclo completo, que equivaldría a un año de acuerdo con la disposición de los hexagramas. En definitiva, el cocinero ha comprendido las doce transformaciones que se producen en el periodo de un año y, por lo tanto, se considera un “cocinero óptimo”.

⁴⁵⁴ Las correspondencias son como sigue: a *kun* 坤 le corresponde *qian* 乾; a *fu* 復 le corresponde *gou* 姤; a *lin* 臨 le corresponde *dun* 遯; a *tai* 泰 le corresponde *pi* 否; a *dazhuang* 大壯 le corresponde *guan* 觀; a *guai* 夬 le corresponde *bo* 剝.

⁴⁵⁵ Los doce hexagramas aparecen en el centro con sus representaciones gráficas en el círculo concéntrico. En el siguiente círculo exterior se indican los meses correspondientes a los hexagramas y las doce ramas terrestres paralelas.

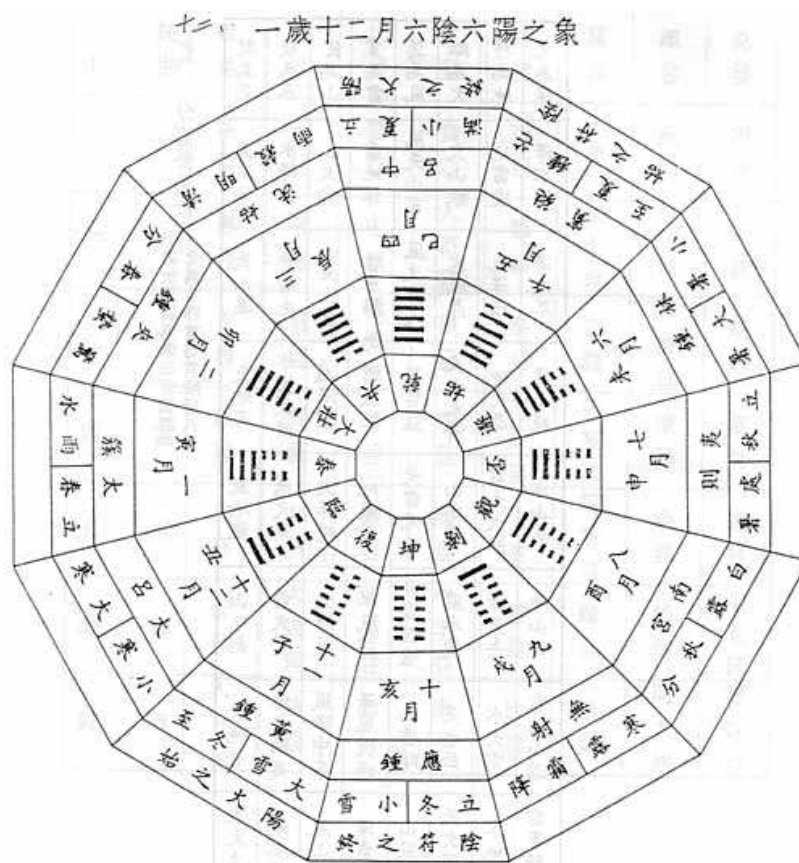


Figura 2. Sucesiones de Yin y Yang en un año.

3.3.7 Capítulo 3. Lo más importante para nutrir la vida (II).

La última aparición de *shen* en el capítulo 3 la encontramos en un párrafo que algunos autores no consideran perteneciente a esta sección⁴⁵⁶. El motivo principal es que el contenido no tiene relación con la temática del cultivo personal, que es el hilo conductor del capítulo 3:

澤雉十步一啄，百步一飲，不蘄畜乎樊中。神雖王，不善也

457

Un faisán del pantano cada diez pasos da una picotada, y cada diez toma un sorbo de agua. Nunca pedirá que lo críen en una jaula. Aunque su espíritu gozaría de los tratos de un rey, no lo considera bueno.

⁴⁵⁶ Cfr. Graham, A.C. *Disputers of the Tao*. LaSalle, IL: Open Court Press, 1989, pp. 200-4.

En este caso, la aparición del carácter *shen* tiene relación con la voluntad del faisán de seguir libre y no estar enjaulado, aunque también se podría ver como una referencia al tema del primer capítulo de vivir libre de ataduras. A pesar de tener un trato elevado, como el de un monarca, el faisán no querría perder su libertad. El esfuerzo aparente que le supone alimentarse es parte de la vida, lo cual también forma parte del placer de vivir libre de apegos.

3.3.8 Capítulo 4. El mundo de los hombres (I).

En el capítulo 4 titulado *Renjian shi* 人間世 (El mundo de los hombres) el sinograma *shen* aparece en tres ocasiones. En la primera instancia el autor nos presenta un diálogo entre Confucio y Yan Hui 顏回, uno de sus discípulos. Confucio adopta el papel de maestro y le enseña conceptos de corte más taoísta como el vacío (*xu* 虛) y su relación con el Tao, o el concepto de “abstinencia de la mente” (*xin zhai* 心齋). Para entenderlos, Confucio indica que es necesario escuchar con el pneuma (*qi* 氣), que en este caso es muy probable que se refiera a la respiración y su vinculación con alguna práctica gimnástica o meditativa. La sección a continuación tiene como preámbulo el discurso de Confucio sobre el vacío, después de las preguntas de su discípulo Yan Hui acerca de este término:

為人使易以偽，為天使難以偽。聞以有翼飛者矣，未聞以無翼飛者也，聞以有知知者矣，未聞以無知知者也。瞻彼閼者，虛室生白，吉祥止止。夫且不止，是之謂坐馳。夫徇耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎！⁴⁵⁸

Es fácil que resulte engañoso lo que hacen las personas, pero lo que hace el Cielo difícilmente engaña. Siempre hemos oído que vuela lo que tiene alas, nunca que vuele el que no las tiene. Hemos oído que entiende el que tiene entendimiento, nunca que sin él se pueda entender. Mira este hueco, en la sala vacía surge la claridad. El buen

⁴⁵⁷ NHZJa, p. 70.

⁴⁵⁸ NHZJa, p. 82.

presagio termina en la quietud. La falta de quietud se denomina estar sentado y galopar. Siguiendo a los oídos y los ojos se entiende el interior, y con la mente se comprende lo exterior: los espíritus vendrán a morar contigo, con más razón lo harán las personas.

En esta sección se habla básicamente de un concepto: el vacío. Se puede explicar en términos abstractos como el vacío del Tao, o bien aquello que conforma el todo gracias a aquello que no es vacío, sin embargo, el texto nos dice claramente que sólo comprenderán este vacío aquellos que tengan entendimiento (*you zhi* 有知), es decir, entender el principio de acción del Tao y ponerlo en práctica en sus cuerpos para lograr una transformación alquímica. Al igual que en casos anteriores, está hablando de las consecuencias de la práctica de la alquimia, sin explicar en detalle el proceso o el método de práctica.

El primer concepto básico para entender este pasaje es *xushi* 虛室 “estancia vacía”. Se trata de un término específico dentro del campo de la alquimia interna que se refiere a la sala o espacio donde se alberga el espíritu, es decir, es el campo de cinabrio superior, que se encuentra en el interior de la cabeza a la altura de las cejas y está relacionado con las emociones y la capacidad cognitiva. En el proceso alquímico es el encargado de desarrollar el espíritu y en él se lleva a cabo la tercera etapa del ciclo. En el texto *Haiqiong chuandao ji* 海瓊傳道集 (Colección de Haiqiong sobre la transmisión del Tao, CT 1309) aparecen definidos siete conceptos alquímicos, entre los que se encuentra el término “estancia vacía”:

白雪：虛室生白，謂之白雪⁴⁵⁹。

Nieve blanca: En la estancia vacía surge la claridad, que se denomina “nieve blanca”.

Este texto se atribuye a Bai Yuchan 白玉蟾, cuyo seudónimo es Haiqiong, y fue escrito a principios del siglo XIII con una temática taoísta de corte alquímica. El hecho

⁴⁵⁹ ZHDZ, vol. 19, sec. 70, p. 540. Los otros seis términos que aparecen definidos son *huachi* 華池 (estanque floreado); *huangya* 黃芽 (brote amarillo); *heche* 河車 (carro del río); *jindan* 金丹 (cinabrio dorado); *shenshui* 神水 (agua del espíritu) y *xunfeng* 巽風 (viento).

de que aparezca exactamente la misma frase en el *Zhuangzi*, un texto escrito más de mil años antes, no es fortuito, ya que el contexto en el que aparece en esta obra está relacionado con el vacío y las consecuencias de buscar en el interior con los sentidos, como se explicará a continuación.

El concepto de “nieve blanca” que aparece en este texto se refiere a la “claridad” o “blancura” (*bai* 白) que aparece en el *Zhuangzi*. Este término aparece en varios escritos alquímicos con el sentido de la luz blanca que aparece delante de los ojos cuando se practica meditación estática. Por ejemplo, en el texto *Wuzhen pian* 悟真篇 se dice lo siguiente sobre la nieve blanca:

黃芽白雪不難尋⁴⁶⁰

El brote amarillo como la nieve blanca no son difíciles de buscar/encontrar.

La glosa de esta sección dice que el brote amarillo es el “pneuma medio del dragón” (*long zhi xian qi* 龍之弦氣), y la nieve blanca es “el pneuma medio del tigre” (*hu zhi xianqi* 虎之弦氣). Posteriormente añade que este es el origen de la gran medicina, que se refiere al cinabrio dorado o al elixir de la inmortalidad. Para entender esta explicación debemos recurrir al primer capítulo del *Daodejing*, donde se dice que el Tao nace del vacío, y que de él se genera el pneuma o principio vital (*qi* 氣). A su vez el Tao produce la dualidad conocida como Yin y Yang, que se corresponden con el “dragon” (Yang) y el “tigre” (Yin). Por otro lado, el elemento del dragón es la madera, que genera fuego, y el del tigre es el metal, que da lugar al agua. Estos cuatro elementos se denominan los “cuatro fenómenos”, cuya unión genera el cinabrio o elixir de la inmortalidad⁴⁶¹.

Por otro lado, en alquimia interna al brote amarillo se le denomina plomo (tierra) y a la nieve blanca, mercurio (metal). En alquimia interna el plomo representa el pneuma que se genera entre los riñones, en la región “puerta de la vida” (*mingmen* 命

⁴⁶⁰ ZHDZ, vol. 19, sec. 70, p. 307.

⁴⁶¹ Estos son los principios acuñados en la sección *xici* 繫辭 (Gran apéndice) del *Yijing*. Ver *Zhouyi jinzhi jinshi*, pp. 387-441.

門), es decir, es la “esencia original” (*yuanjing* 元精). Por su parte, el mercurio es el “espíritu original” (*yuanshen* 元神), que se localiza en el campo de cinabrio superior.

Al comienzo de la práctica el elemento tierra genera el brote amarillo, pero con el tiempo la sensación es que el elemento metal produce nieve blanca. La unión entre ambos se conoce con la frase “la montaña nevada echa brotes y se fusionan en el cinabrio dorado” (*xueshan tu ya, er jie jindan* 雪山吐芽，而結金丹), que es el momento en el que se unen los principios Yin y Yang, representados por los hexagramas *qian* y *kun*. Cuando esto sucede surge el hexagrama *tai* 泰, formado por la Tierra arriba y el Cielo abajo. De la Tierra baja su nutriente y es absorbida por el Cielo, donde se convierte en el brote amarillo. El nutriente de la tierra y el brote amarillo del cielo son el pneuma anterior al cielo y la unión de ambos genera el cinabrio (*dan* 丹), es decir, el elixir, la piedra filosofal, el componente último de la alquimia.

En definitiva, la frase “en la estancia vacía surge la claridad” está hablando de algo muy específico dentro del campo del cultivo personal y de la tradición alquímica. Como en ocasiones anteriores, no explica el proceso, sino que se limita a expresar hechos relacionados con el fruto de la práctica. Se trata pues de la relación entre esencia y espíritu, es decir, entre fuego y agua. La fusión entre ambos da lugar al proceso alquímico en el que entran en juego los tres tesoros: esencia, pneuma y espíritu. Así pues, las connotaciones de la “estancia vacía” están claramente relacionadas con términos de alquimia interna, o sea, el vacío y la claridad que surgen no son más que el “brote amarillo” que aparece al estar en profunda calma y tranquilidad.

En el mismo pasaje del *Zhuangzi* aparece la confusa frase *jixiang zhizhi* 吉祥止止, que se ha traducido por “el buen presagio termina en la quietud”, siguiendo la glosa de Cheng Yining⁴⁶². En su explicación el comentarista nos dice que se refiere a “los cinco pneumas se dirigen al origen” (*wuqi chaoyuan* 五氣朝元) y “las tres flores se concentran en la cima” (*sanhua ju ding* 三花聚頂). La primera frase se refiere a un nivel elevado de práctica alquímica y quiere decir que el pneuma de los cinco órganos se convierte en espíritu Yang y asciende hacia el campo de cinabrio superior. Con esta frase está describiendo la etapa de transformación del pneuma en espíritu, que se explica así en el texto *Xingming guizhi* 性命圭旨:

⁴⁶² *NHZJb*, p. 4011b.

惟聖人知回機之道，得還元之理。身不動則精固，而水朝元；心不動則氣固，而火朝元；真性寂則魂藏，而木朝元；妄情忘則魄伏，而金朝元；四大安和則意定，而土朝元。此謂五氣朝元，皆聚於頂也⁴⁶³。

Sólo los sabios conocen el método (Tao) para volver en el tiempo y [logran] aprehender el principio de regresar al origen. Con el cuerpo inmóvil la esencia será firme y el agua ascenderá al origen; con la mente en calma el pneuma será firme y el fuego se dirigirá al origen; con la naturaleza verdadera en calma, el alma [*hun*] se albergará y la madera ascenderá al origen. Al olvidar las emociones, el alma [*po*] habitará y el metal ascenderá al origen. Si los cuatro [elementos] están en calma y armonía la intención será estable y la tierra ascenderá al origen. A esto se le denomina los cinco pneumas en dirección al origen. Todos ellos se concentran en la cima.

El significado de la frase “los cinco pneumas en dirección al origen” hay que buscarlo en los cinco pneumas, cuyo principio se encuentra en el *taiji* 太極 (supremo último), que en el cuerpo se ubica en el campo de cinabrio inferior, a la altura del abdomen. La mayor parte de la gente lo agota con el paso del tiempo y en el taoísmo se considera que con la práctica de alquimia interna se puede hacer que regrese al propio cuerpo.

Por otro lado, la frase *sanhua ju ding* 三花聚頂 (las tres flores se concentran en la cima) se refiere a la visualización que surge cuando se entra en calma durante la meditación. Las tres flores son la flor de plomo (*qianhua* 鉛花), la de plata (*yin hua* 銀花) y la de oro (*jin hua* 金花). Así aparece explicado en el texto *Taishang laojun qingjing jing tuzhu* 太上老君清靜經圖注 (Anotaciones de los diagramas de la escritura sobre la pureza y la tranquilidad del venerable señor de lo alto):

⁴⁶³ *Xinyi Xingming guizhi*, p. 134.

欲念不生，則入真靜，三花自然聚頂，五氣自然朝元。神空於下焦，則精中現鉛花；神空於中焦，則精中現銀花；神空於上焦，則精中現金花。故三花聚於頂也⁴⁶⁴。

Al no producirse deseos, se entra en la calma verdadera. De forma natural las tres flores se concentran en la cima y los cinco pneumas se dirigen al origen. El espíritu se vacía en el calentador inferior (campo de cinabrio inferior) y en la esencia aparece la flor de plomo. El espíritu se vacía en el calentador medio (campo de cinabrio medio) y en la esencia aparece la flor de plata. El espíritu se vacía en el calentador superior (campo de cinabrio superior) y en la esencia aparece la flor dorada. Así, las tres flores se concentran en la cima.

En esta ocasión también describe las tres etapas del proceso alquímico y se mencionan los tres tesoros empleando tres términos relacionados con flores y tres tipos de metales. Este uso está relacionado con las visualizaciones que se tienen durante la meditación. La percepción de cada adepto varía, de ahí la diversidad de términos para hacer referencia al mismo fenómeno o a situaciones similares.

Los tres calentadores corresponden a los tres campos de cinabrio, donde se alberga la esencia (inferior), el pneuma (medio) y el espíritu (superior). El conjunto de las tres flores, por tanto, se refiere a la unión entre estos tres elementos. En otras palabras, está hablando acerca de la consecución suprema, de la gran obra, como la llamarían los adeptos en Europa, o en términos taoístas, del cinabrio dorado.

Recapitulando, la expresión del pasaje del *Zhuangzi*, *jixiang zhi zhi* 吉祥止止, está relacionada con el fenómeno que se observa tras la consecución del proceso alquímico. Si traducimos directamente quedaría como “aquello de naturaleza positiva (*ji* 吉), que estaba pronosticado por venir (*xiang* 祥) se detiene (*zhi* 止) en la calma (*zhi* 止)”. El comentarista Yu Yue 俞樾 (1821-1907) considera que el segundo *zhi* es una errata por *ye* 也⁴⁶⁵, opinión lógica, ya que de esta manera la lectura quedaría como “el

⁴⁶⁴ Esta obra no está recogida en el Canon Taoísta. Aparece en el compendio de obras fuera del Canon. Ver Hu Daojing 胡道靜 *et al* eds. *Zangwai daoshu* 藏外道書. Chengdu: Bashu shushe, 1992-94., vol. 3, p. 729.

⁴⁶⁵ Cfr. *Chuang-tzu. Literato filósofo y místico taoísta*, p. 28, nota 85.

buen presagio se detiene”, haciendo referencia indirecta a la consecución del proceso alquímico.

Esta frase aparece después de “en la sala vacía surge la claridad”, cuya relación con la visualización de una luz al final de la transformación del pneuma en espíritu Yang ya se ha explicado anteriormente. Una vez que se ha visualizado esta claridad es indicativo de que el proceso ha llegado a la última etapa y de que se para y estabiliza en el campo de cinabrio superior. Por lo tanto, las frases que a primera vista no tienen relación con la alquimia nos muestran algo muy diferente cuando se indaga en su significado en otros textos.

Para finalizar con este pasaje, Cheng Yining explica la frase *fu qie bu zhi, shi zhi wei zuo chi* 夫且不止，是之謂坐馳 “La falta de quietud es estar sentado y galopar”. Según el anotador, se refiere a que durante la meditación el espíritu original no se encuentra en el pecho⁴⁶⁶. Los adeptos con un nivel de práctica elevado emplean la vista y el oído hacia el interior, lo cual quiere decir que cuentan con ojos y oídos a nivel de forma pero no los emplean como sentidos. Ya han dejado de escuchar o ver lo del exterior y los ojos y oídos sólo les sirven para conectar con su propio interior.

Además, los oídos y los ojos están relacionados con la esencia y el espíritu, respectivamente y el hecho de conectar con el interior hace que se transformen la mente y el entendimiento en vacío y en claridad. Esta es la aparente contradicción que aparece al principio del pasaje en cuestión: sólo aquellos que tienen entendimiento logran entender. El entendimiento se refiere a estado de experiencia y comprensión del vacío, cuya relación con el proceso alquímico ya se ha mostrado. El entender es la claridad, que proviene de haber eliminado los propios sentidos y haberlos transformado en enlaces hacia el interior. Sin la barrera estructural de los sentidos, lo que queda es la comprensión del vacío o el entendimiento de la vacuidad interior. Con esta comprensión, será posible atraer a fantasmas y espíritus, y con la claridad, se podrán controlar los sentimientos de la persona.

3.3.9 Capítulo 4. El mundo de los hombres (II).

La siguiente aparición ocurre al final del capítulo 4. En esta ocasión aparece el compuesto *shenren* 神人 (seres transcendentales) y el tema principal del pasaje es su

⁴⁶⁶ NHZJb, p. 4011.

falta de valía en la sociedad. El personaje central es Ziqi 子綦, un habitante de la barriada del sur, que al pasear ve un árbol enorme y comienza a preguntarse acerca de sus virtudes:

子綦曰：「此何木也哉？此必有異材夫！」仰而視其細枝，則拳曲不可以為棟梁，俯而視其大根，則軸解而不可以為棺槨；啗其葉，則口爛而為傷；嗅之，則使人狂醒，三日而不子綦曰：「此果不材之木也，以至於此其大也。嗟乎神人，以此不材。」⁴⁶⁷

Ziqi dijo: “¿Qué árbol es este? Debe tener virtudes extraordinarias”. Subió la mirada y vio que sus ramas eran finas y retorcidas y no valían para hacer vigas. Bajó la mirada y vio que sus raíces estaban enrolladas y no valían para hacer ataúdes. Al mascar sus hojas, salía una úlcera en la boca. La persona que la olía quedaba atontada tres días. Ziqi dijo: “Se trata de una madera sin valor alguno, así ha podido hacerse tan grande. Sucede lo mismo con los seres transcendentales, que por el mismo motivo se muestran al exterior como inútiles.

Los seres, como adeptos del Tao, practican técnicas de cultivo personal y ya han llegado a una comprensión avanzada de los principios naturales. En otras palabras, han logrado culminar el proceso alquímico de transformación de los tres elementos (esencia, pneuma y espíritu), de ahí que se les denomine con el término *shen* 神 (espiritual, transcendental). Para lograr tales proezas deben separarse de la vida social y vivir alejados de todo lo civil, un comportamiento que se considera inútil para la sociedad, ya que no aporta los valores que exige el sistema confucianista a la estructura creada. No obstante, la razón por la cual la forma del árbol ha logrado mantenerse durante tantos años y crecer sin obstáculo alguno la debemos buscar en los principios de la dualidad y la alquimia, y de esa manera entenderemos el por qué de la comparación con los seres transcendentales.

La forma es indispensable para el desarrollo del interior. En el caso del árbol, para que pueda desarrollarse interiormente es necesario que lo haga primeramente a nivel de estructura. Si la estructura fuera demasiado atractiva, en poco tiempo

⁴⁶⁷ NHZJa, p. 91.

emplearían su madera para otros fines y terminaría su desarrollo interno, por lo tanto, conservar la forma (*xing* 形) es indispensable para poder nutrir el espíritu (*shen* 神). Lo mismo ocurre con las personas, que deben empezar por proteger y conservar su cuerpo para poder cultivar el espíritu. El comentarista Cheng Yining explica que conservar la esencia y el espíritu hace que el Cielo limpie de impurezas a los adeptos⁴⁶⁸. El árbol ha logrado alcanzar este estadio de desarrollo, y no teme a nada; es este propio nivel lo que le protege de todo mal. Los seres transcendentales disfrutaban de la misma condición al no provocarles daño alguno; los principios de la dualidad y los procesos alquímicos que cultivan no les provocan daño alguno, pero si no han logrado alcanzar este nivel los fenómenos exteriores pueden aprovecharse de ellos de formas diversas⁴⁶⁹.

Un poco después del pasaje encontramos una nueva aparición del término *shen*. Al contrario que en la historia anterior, ahora sigue un relato sobre los árboles de Jing Shi 荆氏, una región perteneciente al reino Song 宋, que es un lugar propicio para que crezcan árboles. Los de este lugar tienen buena madera y esa es su cruz, ya que sus maderas se emplean para diversos fines en cuanto pasan de una medida determinada:

故未終其天年，而中道之夭於斧斤，此材之患也。故解之以牛之白顙者與豚之亢鼻者，與人有痔病者不可以適河。此皆巫祝以知之矣，所以為不祥也。此乃神人之所以為大祥⁴⁷⁰。

Por tanto ningún árbol completa su ciclo natural de vida, sino que mueren jóvenes cortados por un hacha. Esta es la desgracia de la buena madera. En los sacrificios de la antigüedad se empleaban reses de cabeza blanca, cerdos de hocico largo y personas que sufrían de hemorroides. Estas cosas no pueden ofrecerse al río. Es algo que saben los chamanes. Lo que ellos consideran infausto, es justamente lo más fausto para el ser transcendental.

⁴⁶⁸ NHZJb, p. 4014-5.

⁴⁶⁹ Este tema también aparece en el capítulo 55 del *Daodejing* 道德經, donde aparece la figura del niño recién nacido, a quien no le pueden dañar animales o insectos. El motivo es que su esencia y espíritu están rebosantes..

⁴⁷⁰ NHZJa, p. 93.

La idea principal de este pasaje es que los seres transcendentales se sirven de aquello que otros consideran inútil y lo transforman en elementos de gran utilidad para su proceso alquímico. Está relacionado además con el pasaje anterior, donde se explica la importancia de conservar la forma para poder cultivar el espíritu. El árbol en el pasaje anterior era, a vista del hombre común, inútil para hacer vigas o ataúdes. Los árboles de los que habla en esta ocasión no tienen esa suerte, y dependiendo de su tamaño son cortados para uno u otro fin.

3.3.10 Capítulo 5. Símbolo de plenitud en la virtud.

La siguiente aparición de *shen* la encontramos en el capítulo cinco, titulado *De chong fu* 德充符 (Símbolo de plenitud en la virtud). Este mismo pasaje ya se analizó en la sección de la “esencia en el *Zhuangzi*”, por lo cual no se entrará en detalles aquí. El contexto es una discusión sobre las emociones y la persona entre Hui Zi y Zhuang Zi. El maestro Hui duda de que una persona sin emociones pueda ser considerada humana, pero Zhuang Zi está hablando de algo más allá de las personas comunes al referirse refiere a los seres transcendentales, es decir, aquellos que practican para conservar su salud y su espíritu. Ellos están por encima de las emociones y no permiten que dañen su cuerpo⁴⁷¹:

莊子曰：「道與之貌，天與之形，无以好惡內傷其身。今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而暝，天選子之形，子以堅白鳴！」⁴⁷²

Zhuang Zi dijo: “El Tao les otorga su apariencia. El Cielo les otorga su forma, y no se dejan llevar por el amor o el odio para dañar su propio cuerpo. En estos momentos usted está dispersando su espíritu, y agotando su esencia. Recita apoyado en ese árbol, y duerme recostado sobre la madera seca. El Cielo le ha otorgado ese cuerpo, y usted no deja de aferrarse a lo blanco.”

⁴⁷¹ La medicina tradicional china dice exactamente lo mismo acerca de las emociones: un exceso emocional puede desembocar en enfermedad

⁴⁷² *NHZZa*, p. 127-8.

El espíritu está relacionado con la conciencia, y es ésta la que se encarga de distinguir entre lo bueno y lo malo, al igual que de separar lo correcto de lo incorrecto. El cuerpo, por otra parte, es la morada de la esencia. Para Hui Zi la carencia de emociones indica que esos seres humanos dejan de serlo y su existencia se asemeja a la de los objetos. Zhuang Zi considera que la apariencia de ser humano la otorga el Cielo, es decir, no existe duda alguna de su naturaleza. Discutir sobre ello daña el espíritu y el cuerpo, dos de los elementos fundamentales para la conservación del principio vital, y a esto se refiere Zhuang Zi con su respuesta a Hui Zi. Además de esto, se trata de una crítica sutil a la escuela sofista, como algunos estudiosos la denominan⁴⁷³, de la época en la que se trataban consideraciones filosóficas sin lógica alguna, según Zhuang Zi.

3.3.11 Capítulo 6. El gran y venerable maestro (I).

El siguiente capítulo en que encontramos el carácter *shen* es el sexto, titulado *Da zongshi* 大宗師 (El gran y venerable maestro). Este pasaje también se explicó en la sección titulada “Los tres tesoros anteriores y posteriores al cielo”, pero en esta sección se profundizará aún más en su significación alquímica.

La temática en esta ocasión es la naturaleza del Tao y se utiliza un lenguaje que recuerda al empleado en el *Daodejing*, lleno de dobles negaciones y de afirmaciones seguidas de negaciones. Esta es además la primera ocasión en el *Zhuangzi* que se cita al Tao y que se define de una manera tan detallada:

夫道，有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之上而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老。⁴⁷⁴

El Tao tiene su sentimiento y tiene su verdad. No tiene acción ni forma. Se puede comunicar, pero no se puede aprehender; se puede obtener, pero no se puede ver. Él es su propio fundamento y su propia raíz. Ya existía de manera sólida en la antigüedad, antes de que se hubieran formado el Cielo y la Tierra. Otorgó la espiritualidad a los espíritus y a

⁴⁷³ Cfr. *Disputers of the Tao*, pp. 75-94

⁴⁷⁴ *NHZZa*, p. 145.

la deidad, y generó a la Tierra y al Cielo. Es superior al Gran Polo, pero no se le considera elevado. Está por debajo de las seis direcciones, y no por ello es profundo; nació antes del Cielo y de la Tierra, y no por ello es duradero. Es más viejo que la antigüedad, pero no por ello es anciano.

El comentario de Cheng Yining dice que *qing* 情 (sentimiento) representa “movimiento” (*dong* 動), mientras que *xin* 信 (verdad) se refiere al “símbolo” (*fu* 符)⁴⁷⁵. Por otro lado, el anotador Cheng Xuanying interpreta *qing* como “afecto” o “sentimiento”⁴⁷⁶. Si tenemos en cuenta que está describiendo al Tao, *qing* y *xin* serían dos características propias de él. Además, si la descripción posterior tiene relación con la carencia de acción voluntaria (*wuwei* 無為) y forma, es muy probable que el símbolo del que habla Cheng Yining sea la representación gráfica del Yin y Yang junto con los ocho trigramas, y el carácter *qing* se refiera al estado y a la situación cambiante de éstos. En otras palabras, en esta primera frase se está describiendo la naturaleza y la imagen del Tao.

La última parte del pasaje dice que el Tao es anterior al Cielo y a la Tierra, una afirmación que recuerda al capítulo 25 del *Daodejing*, donde se habla de “una realidad caótica y completa que surgió antes que el Cielo y la Tierra” (有物混成，先天地生)⁴⁷⁷. Cheng Yining, por su parte, indica al final de su comentario que antes de la existencia del Tao existía el *wuji* 無極, que indica la carencia de cualquier limitación. De él surge el *taiji* 太極 (polo supremo), el cual crea la dualidad Yin y Yang y a partir de ella surgen todos los seres (*wanwu* 萬物).

En relación al carácter *shen*, en el pasaje anterior aparece la frase *shen gui shen di* 神鬼神帝, que si se tradujera como “otorgar la espiritualidad a los espíritus y a la deidad”, el carácter *shen* en este caso actuaría como verbo. Para aclarar el sentido de la frase tornemos al comentario de Cheng Yining sobre esta frase:

⁴⁷⁵ NHZJb, p. 4023.

⁴⁷⁶ NHZJa, p. 146.

⁴⁷⁷ DDJ, p. 101.

鬼，陰之精也，得此道而後顯。帝，陽之宰也。得此道而後靈，非神鬼神帝呼。混沌未鑿，陰含陽也。天得此道以生於子，地得此道以生於丑。開闢以後，陽分陰也，非生天生地乎。⁴⁷⁸

Los manes (*gui*) son la esencia del principio Yin. Aparecen una vez que han obtenido el Tao. Las deidades (*di*) son los gobernadores del principio Yang. Alcanzan un estado espiritual una vez que han obtenido el Tao. ¿Acaso no son los manes y las deidades espirituales? Antes de que se abriera la nebulosa de caos primordial, en lo Yang había Yin. El Cielo obtuvo el Tao y nació en *zi*. La Tierra consiguió el Tao y nació en *chou*. Después de separarse, lo Yang se separó de lo Yin. ¿Acaso esto no es la creación del Cielo y de la Tierra?

De su comentario se entiende que para Cheng Yining el carácter *shen* es un verbo que indica la transformación en espiritual de las dos entidades, de ahí el nombre de los dos compuestos: *shengui* 神鬼 y *shendi* 神帝. El primero se ha traducido como “manes espirituales”, debido a su relación con las almas de los muertos, aunque básicamente es un término que se utiliza para representar el lado Yin dentro de la dualidad. Del mismo modo se emplea el carácter *di* (deidad), que Cheng Yining relaciona con lo Yang, con lo cual se trata del proceso de transformación y desarrollo de la dualidad Yin y Yang.

Así pues, todo parece indicar a que el autor está explicándonos el origen de todo a través de la teorías acuñadas en el *Yijing*. Es muy posible que tanto el *Daodejing* como el *Zhuangzi* y otros textos taoístas fueran una explicación posterior de los principios acuñados primeramente en el *Yijing*. Al menos en su aspecto cosmogónico la explicación de la formación del universo a partir del Tao está estrechamente ligada con los cambios de los hexagramas, principios que los taoístas habrían empleado para desarrollar prácticas del cultivo personal encaminadas a conseguir longevidad.

3.3.12 Capítulo 6. El gran y venerable maestro (II).

La última aparición de *shen* dentro de este capítulo la encontramos en una conversación entre cuatro amigos taoístas: Zi Si 子祀, Zi Yu 子輿, Zi Li 子犁 y Zi Lai

⁴⁷⁸ NHZJb, p. 4023.

子來. El tema del diálogo es la inexistencia de la vida y la muerte, y la unidad entre ambos fenómenos dentro del vacío, que Cheng Yining interpreta como la ausencia de cambio⁴⁷⁹. Otra interpretación posible sería que todo está sujeto a un cambio constante y por eso no hay nada que sea parte de otra cosa, sino que todo es una única unidad en continua transformación. Tras este intercambio acerca de la vacuidad del Tao, Zi Yu cayó enfermo y su conversación con Zi Si siguió así:

曰：“偉哉！夫造物者，將以予為此拘拘也！曲僂發背，上有五管，頤隱於齊，肩高於頂，句贅指天。”陰陽之氣有沴，其心閒而無事，跣足而鑑於井，曰：“嗟乎！夫造物者，又將以予為此拘拘也！”子祀曰：“汝惡之乎？”曰：“亡，予何惡！浸假而化予之左臂以為雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂為彈，予因以求鵲炙；浸假而化予之尻為輪，以神為馬，予因以乘之，豈更駕哉！”⁴⁸⁰

[Zi Yu] dijo: “¡Estupendo! Aquello que hace todas las cosas me ha otorgado esta figura retorcida y encorvada. Tengo la espalda levantada y las cinco vísceras arriba, el mentón hundido en el ombligo, los hombros hundidos en la cabeza y mi joroba apunta al cielo”. El pneuma de sus elementos Yin y Yang está estancado, pero su mente está tranquila y libre de preocupaciones. Se desplazó arrastrándose a duras penas y se vio reflejado en un pozo: “¡Ay! El creador me ha querido hacer así, encorvado”. Zi Si le preguntó: “¿No te disgusta?”. A lo que Zi Yu respondió: “Para nada, ¿por qué iba a estarlo? Si tras la evolución él transforma mi brazo izquierdo en un gallo, buscaré con él el momento de la noche. En el caso de que la evolución haga de mi brazo derecho un arco, buscaré los buhos para asarlos. En el caso de que tranforme mis nalgas en una rueda y mi espíritu en un caballo me montaré en él. ¿De qué me serviría otro carro?”.

⁴⁷⁹ NHZJb, p. 4024.

⁴⁸⁰ NHZJa, p. 151.

En primer lugar observamos un paralelismo entre el contenido de este pasaje y el del principio de la sección “La esencia en el *Zhuangzi*”. En ese caso el pasaje se encontraba en el capítulo cuarto y hablaba también de un ser deforme que había obtenido el poder o la virtud (*de* 德), a pesar de su condición física. En el análisis que se hizo de esa sección se indicó el doble sentido de las frases que describen el cuerpo del personaje en relación con el cultivo personal. En este caso se repiten exactamente las mismas frases, con la única variación del carácter *qi* 齊 (uniforme) por *qi* 臍 (ombligo), que posiblemente se trate de una variante permitida o bien de un error del copista.

El protagonista, Zi Yu, nos describe su cuerpo de manera exagerada, pero aún así no considera que sea una desgracia para él. Su argumento es que el Tao ordena el proceso de cambio continuo al que está sometido todo y prevé que convertirá a sus extremidades en objetos útiles en la próxima transformación. El carácter *shen* aparece en este contexto como una de las partes que pueden ser parte del proceso de cambio y convertirse en algo de valor. Por lo tanto, no sólo la forma pasa a transformarse mediante el proceso de cambio que genera el Tao, sino que también el espíritu, lo intangible, está sujeto a esta variable. Esto explica la necesidad de los practicantes del Tao de cultivar los tres tesoros. Entre ellos, el espíritu o *shen* culmina el proceso alquímico y también es símbolo de grandeza y de libertad. Si se consigue liberar al espíritu de las barreras del cuerpo, éste puede transformarse en algo de gran utilidad en el futuro, como el caballo del que habla Zi Yu.

3.3.13 Capítulo 7. Para ser rey (I).

Las últimas dos apariciones de *shen* las encontramos en el capítulo 7, bajo el título *Ying diwang* 應帝王 (Para ser rey). En la historia se presenta una conversación entre Jie Yu 接輿 y Jian Wu 肩吾, quien tras una conversación con su maestro Ri Zhong Shi 日中始, explica lo que éste le ha transmitido:

肩吾曰：「告我：『君人者，以己出經式義度，人孰敢不聽而化諸狂。接輿曰：「是欺德也。其於治天下也，猶涉海鑿河而使蚊負山也。夫聖人之治也，治外乎？正而後行。確乎

能其事者而已矣，且鳥高飛以避矰弋之害，鼯鼠深穴乎神丘之下以避熏鑿之患，而曾二蟲之無知。⁴⁸¹

Jian Yu dijo: “[Mi maestro] me ha enseñado que si una persona de virtud [el gobernante] se sirve de su propia moral como regla y norma, no habrá nadie que se atreva a desobedecerle y a transformarse. A lo que Jie Yu replicó: “Ese es un poder engañoso. Gobernar así el imperio es como querer atravesar el océano o abrir el cauce de un río, o como hacer que un mosquito aguante el peso de una montaña. ¿Acaso los sabios cuando gobiernan lo hacen gobernando lo de fuera? Les basta con seguir su naturaleza personal. En verdad es suficiente hacer lo que uno puede. Las aves vuelan alto para evitar que les dañen las flechas, y las musarañas hacen sus nidos en las montañas sagradas [espirituales] para evitar el humo o ser encontrados. ¿Cómo es posible que no tengas la inteligencia de estos dos animales?”.

Antes de pasar a analizar el término *shenqiu* 神丘 (montaña sagrada), veamos el significado de los dos personajes y su papel en la conversación. Por un lado, Jian Wu significa hacerse cargo (*jian* 肩) de uno mismo (*wu* 吾), es decir, representa al practicante del Tao que hace por conservar su salud y desarrollarse a nivel espiritual a través de la práctica personal. El segundo personaje, Jie Yu, significa la persona que va detrás (*jie* 接) del carro (*yu* 輿) de la escuela confucianista. En una frase anterior del texto, delante de este personaje encontramos el carácter *kuang* 狂 (arrogante, terco), una denominación propia de los confucianistas, que contrasta con *juan* 狷 (cauteloso en exceso), término que se emplea para referirse a los taoístas. Así aparecen definidos estos términos en las *Analectas*:

子曰：“不得中行而與之，必也狂狷乎！狂者進取，狷者有所不為也。⁴⁸²”

Confucio dijo: “Al no poder enseñar a personas que sigan el centro, no tengo más remedio que buscar a tercicos y cautelosos. El terco (*kuang*)

⁴⁸¹ NHZJa, pp. 170-1.

⁴⁸² Ruan Yuan 阮元, ed. *Shisan jing zhushu* 十三經注疏. Taipei: Yiwen, 1965, vol. 13, p. 118.

avanzará y se hará con la verdad, mientras que el cauteloso (*juan*) siempre hay algo que no hace”.

Posiblemente el uso de ambos caracteres a cargo de Confucio fue el motivo para que se emplearan posteriormente al hablar de confucianistas y taoístas. El confucianista se conoce con el término *kuang* 狂, que significa arrogante o terco, lo cual está de acorde con las características de la escuela confucianista, de corte conservadora y de obediencia a los ritos del pasado. Al taoísta se le denomina *juan* 狷, que significa cauteloso en exceso y se refiere a aquellos que no hacen ciertas cosas, o bien por miedo a las consecuencias, o bien por temor a influir en el devenir natural de las mismas. Por esto se emplea este término para hablar de los taoístas que siguen el precepto de *wuwei* 無為, que indica carencia de intervención de manera voluntaria en las circunstancias.

En el pasaje anterior del *Zhuangzi*, Jie Yu, el lado confucianista, le explica a Jian Wu, la parte taoísta, los principios de gobierno según la máxima de *wuwei*. A través de este juego de personajes y del intercambio de papeles el lector queda confuso al principio por la explicación de Jie Yu. En realidad, el hecho de romper con el criterio establecido y las expectativas de cada personaje es una de las maneras más características de Zhuang Zhou de hacernos ver el otro lado de la moneda. Si bien Jie Yu debería estar a favor de la explicación del maestro Ri Zhong Shi, sus palabras hacen pensar que quizás se trate de un error, cuando la realidad es que el error quizás esté en encasillar a las personas y a los sistemas de pensamiento y estancarse.

Tras la explicación sobre la supervivencia de dos tipos de animales, las aves y las musarañas, se observa que la clave está en el carácter *zheng* 正. En términos confucianistas se refiere a un comportamiento correcto, de acuerdo con las leyes que dictan los ritos y los textos clásicos. En el taoísmo está relacionado con la actuación natural de una persona siguiendo su propia naturaleza. El soberano o *junren* 君人, como se le denomina en este pasaje, debe gobernar de esta manera: primero debe conocer y seguir su propia naturaleza, y después actuar de acorde con ella.

Por su lado, el carácter *shen* en este caso aparece junto con *qiu* (montículo) para referirse a lugares elevados que se utilizan para adorar a diversas deidades o a los antepasados y no parece tener un carácter alquímico en este pasaje.

3.3.14 Capítulo 7. Para ser rey (II).

Las últimas dos apariciones de *shen* en este capítulo las encontramos un poco más adelante y serán además las últimas apariciones en los “Capítulos interiores” del *Zhuangzi*. En este caso los protagonistas son el taoísta Lie Zi 列子, su maestro Hu Zi 壺子 y un hechicero o chamán llamado Ji Xian 季咸

鄭有神巫曰季咸，知人之生死存亡，禍福壽夭，期以歲月旬日，若神。鄭人見之，皆棄而走。列子見之而心醉，歸以告壺子，曰：“始吾以夫子之道為至矣，則又有至焉者矣。”壺子曰：“吾與汝既其文，未既其實，而固得道與？”眾雌而無雄，而又奚卵焉！而以道與世亢必信，夫故使人得而相女。嘗試與來，以予示之。”⁴⁸³

En el estado de Zheng vivía un hechicero llamado Ji Xian. Conocía el nacimiento y muerte de las personas, la existencia y la decadencia, la desgracia y la ruina, la longevidad y la muerte prematura y los señalaba con el día, mes y año exactos, como con [poderes] espirituales. Cuando los habitantes de Zheng lo veían, se alejaban de él. Lie Zi se reunió con él y quedó maravillado, así que volvió a contárselo a su maestro, Hu Zi: “Maestro, al principio consideraba su enseñanza sobre el Tao como la más elevada, pero existe otra aún superior”. Hu Zi le respondió: “Yo únicamente te he transmitido la palabra, no te he mostrado el contenido, ¿acaso piensas que ya has obtenido el Tao? ¿Pueden las gallinas empollar huevos sin el gallo? Tú enseñaste el Tao a los demás y aumentaste tu confianza gracias a él, de ahí que hicieras que otros lo obtuvieran y se parecieran a ti. Intenta traerlo a que se reúna conmigo y me mostraré a él como soy”.

⁴⁸³ NHZJa, p. 173-4.

El término “hechicero” o “chamán” traduce al chino *shenwu* 神巫. El carácter *wu* en su origen representaba a la mujer que es capaz de convocar a los espíritus y hacerlos que bajen al mundo terrenal a través de bailes y rituales diversos⁴⁸⁴. Según el comentario de Cheng Xuanying, el chamán procede del estado de Qi 齊; su apellido era Ji 季 y su nombre, Xian 咸 (armónico, concordia), de ahí que Cheng Yining lo glose como “de apariencia bondadosa”⁴⁸⁵. El hecho de emplear el término *shen* 神 en este caso no tiene relación directa con el proceso alquímico, sino con las cualidades sobrenaturales de este chamán. Lie Zi se quedó maravillado tras conocerlo, y equipara su poder de adivinación a los *guishen* 鬼神 “espíritus”.

No obstante, lo más destacado quizás sea el diálogo posterior entre Lie Zi y su maestro, Hu Zi. El comentarista Cheng Xuanying nos dice que su nombre es Lin 林 y se trata de una persona que ha obtenido el Tao y que procede del estado de Zheng 鄭. Después de haber conocido al chamán, Lie Zi vuelve maravillado a su maestro y le dice que hay alguien con un saber superior. Su maestro, Hu Zi, le explica que únicamente le ha explicado los principios a través de la palabra, pero el verdadero contenido aún no le ha sido revelado. En palabras de Cheng Yining, se le ha mostrado el “exterior” (las palabras), pero aún no ha aprendido el “interior” (la esencia) del Tao⁴⁸⁶. Tras estas palabras, Hu Zi se reúne con el hechicero en varias ocasiones, mostrando diversos aspectos de él mismo, y aunque parece que son diferentes facetas de él, en realidad se trata de la misma unidad.

En total el chamán y Hu Zi se reúnen en tres ocasiones. La primera vez el chamán le dice que está muerto, a lo que Hu Zi responde que se ha presentado a él como algo inmóvil, indicando que ha mostrado el aspecto de la quietud. El hechicero reacciona diciendo que parece que Hu Zi está muerto y le dice que sólo le restan diez días de vida. Éste únicamente ha podido ver su “mecanismo de poder interno” (*de ji* 德機), un término que Cheng Yining explica como *shengyi* 生意 (vida, vitalidad). Al

⁴⁸⁴ *Shuowen jiezi zhu*, p. 201. En las inscripciones en caparazones de tortuga este carácter representa los utensilios que empleaban las hechiceras en el pasado. Posteriormente, tras la evolución del carácter al estilo de “sello pequeño”, el carácter pasó a simbolizar las mangas del vestido de la hechicera durante el ritual.

⁴⁸⁵ *NHZJb*, p. 4029.

⁴⁸⁶ *NHZJb*, p. 4030.

mostrar su vitalidad, el chamán vio justo lo contrario, lo cual indica la diferencia de nivel entre ambos.

En el segundo encuentro el chamán dice que Hu Zi puede curarse porque ha visto aquello que le obstruye, a lo que éste señala que se ha mostrado a él como “Cielo y Tierra” (*tian rang* 天壤). Cheng Yining dice de este uso que tiene relación con el vacío de la mente, y para él que primero se hable de “Cielo y Tierra”, y no de la Tierra indica que su mente está ubicada en la vacuidad. Al no distinguir entre Cielo y Tierra, y romper las barreras que imponen las formas y el idioma, se indica que se reside en el vacío, de ahí la glosa de Cheng Yining⁴⁸⁷.

En el tercer encuentro el hechicero le dice que le falta uniformidad (*bu qi* 不齊) y no ha podido diagnosticar nada. Cheng Yining glosa la falta de uniformidad como una inestabilidad entre el movimiento y la quietud⁴⁸⁸. Hu Zi comenta que se presentó a él como un “gran vacío” (*tai chong* 太冲). El carácter *chong* 冲, y su variante 冲, se define como profundidad, vacío o carencia de deseos terrenales, que Cheng Yining explica de esta manera:

地文則陰勝陽，天壤則陽勝陰，太冲之氣，莫之勝而不一。是以，疑其不齊，莫勝則平猶平衡。故謂衡氣機也。太冲，莫勝與天壤地文皆是觀名。⁴⁸⁹

La Tierra es que Yin se impone sobre Yang. El Cielo y la Tierra se refiere a que lo Yang se impone sobre lo Yin. El pneuma del gran vacío no hay nada que no supere y no es uniforme, por tanto [el hechicero] tiene dudas de que [Hu Zi] no esté uniforme. Al no haber un principio que prevalezca sobre el otro el resultado es la estabilidad y el equilibrio, de ahí que se denomine “mecanismo del pneuma estable”. En el gran vacío no hay nada que domine, y al igual que el Cielo y la Tierra son nombres que reciben diversas visualizaciones.

⁴⁸⁷ *NHZJb*, p. 4030.

⁴⁸⁸ *Ibidem*.

⁴⁸⁹ *NHZJb*, p. 4030a.

En el cuarto encuentro, el hechicero, antes de ver a Hu Zi, se echó para atrás. Éste dijo que se había mostrado a él antes de haber salido de su origen (*weizhi chu wu zong* 未始出吾宗), una frase que Cheng Yining explica diciendo que el último carácter, *zong* 宗, se refiere a la naturaleza primordial del budismo *chan* 禪. En el taoísmo equivale al momento en el que el espíritu primordial aún no ha aparecido, es decir, cuando el espíritu Yang se encuentra almacenado en el campo de cinabrio inferior. Se refiere, por tanto, a un estado de tranquilidad suprema. Para Cheng, el hechicero Ji Xian utiliza su mente para ver y diagnosticar la mente de los demás, no obstante, en este caso la mente de Hu Zi aún no ha surgido, con lo cual el hechicero no tiene nada donde reflejar su conocimiento, por esto se dio media vuelta y se retiró, porque su mente no encontró nada donde aferrarse.

En resumen, el carácter *shen* en este último pasaje no tiene relación directa con los tres tesoros y simplemente está adjetivando al hechicero. No obstante, sí encontramos una historia relacionada con las consecuencias de la práctica del Tao y el maestro de Hu Zi sirve de imagen del maestro que ha alcanzado este principio. Las diferentes facetas que muestra no son más que distintas conjunciones de los principios Yin y Yang, pero en realidad es la misma entidad. Aunque aparece expresado de diferentes maneras, Hu Zi simplemente muestra el vacío en diferentes formas utilizando diferentes nombres. Al igual que sucede en el proceso alquímico, todo se resume en la unidad del vacío: la esencia se transforma en pneuma, que pasa a ser espíritu, y este finalmente regresa a la vacuidad.

4. La alquimia interior como tradición latente en los dos textos originarios del taoísmo

Tras el análisis en las secciones anteriores sobre la esencia, el pneuma y el espíritu en el *Daodejing* y en el *Zhuangzi* se ha podido observar que, en general, la esencia hace referencia a la vitalidad, el pneuma aparece relacionado con la respiración y el espíritu se asocia con la idea de seguir los preceptos que guía el Tao. Si bien no se aportan explicaciones concretas sobre cómo practicar, sí se establecen condiciones generales sobre el cultivo personal, lo cual indica que había una tradición desarrollada que se transmitía oralmente y a la que sólo tendrían acceso las clases altas.

Por un lado, los tres tesoros en el *Daodejing* guardan relación con la alquimia interior, pero no se refieren directamente a los tres tesoros del *neidan*. Una posible explicación es que otros autores de esta tradición se hayan basado en las enseñanzas del *Daodejing* y hayan empleado los términos de esencia, pneuma y espíritu para explicar las fases del proceso alquímico en el interior del cuerpo. En otras palabras, el *Daodejing* no es un manual de alquimia interna, pero sin él esta tradición no podría haber existido, al menos, en la forma en que ha llegado hasta nuestros días. Estamos, por tanto, ante una relación de dependencia mutua.

En lo que respecta al *Zhuangzi*, al igual que en el caso del *Daodejing*, no se trata de un texto donde se expongan los detalles de la práctica alquímica, pero en él sí se van a encontrar historias y personajes que representan la consecuencia de las prácticas de *neidan*. Aunque es cierto que encontremos relatos sobre seres transcendentales donde se exaltan sus hazañas y sus características alejadas de lo mundano, el texto en sí no entraría dentro de la categoría de *neidan*. No obstante, sí podemos hablar de una tradición latente que ya se está forjando en estos textos, cuyos contenidos cosmogónicos y teorías sobre vivir libre de apegos materiales y una búsqueda espiritual serán utilizados posteriormente para relatar experiencias y prácticas de alquimia interior.

Además, no hay que olvidar que el periodo de formación de estos dos textos correspondería con el momento en el que comienzan a florecer la mayor parte de las escuelas de pensamiento, las cuales habrían adoptado gran parte del saber acuñado en el *Yijing*. Así pues, para entender en profundidad el contenido del *Daodejing* y del *Zhuangzi* sería necesario recurrir a esa obra para dilucidar el sentido de las partes más oscuras, un proceso que nos llevará también a descubrir el alcance alquímico de las obras.

Uno de los ejemplos más claros donde se aprecia la existencia previa de una tradición de alquimia interna y del cultivo personal latente en este periodo es la aparición del sinograma de espíritu, que en sendas obras aparece relacionada con seres transcendentales. Como tales, han entendido los cambios que se suceden en la naturaleza y que son producidos por el Tao, es decir, han obtenido el Tao y trascienden fuera de la esfera de lo común. Si bien el carácter *shen* referido a estos seres no se identifica directamente con uno de los tres tesoros, es posible afirmar que ya han atravesado el proceso alquímico y por ello han llegado a ese estado superior. Así pues, en ellas se explican las consecuencias de la práctica del Tao.

CAPÍTULO IV

LOS FUNDAMENTOS DE LA TRADICIÓN ALQUÍMICA ESPAÑOLA

Este capítulo está dedicado a la tradición alquímica española. En él se analiza en primer lugar la historia de la alquimia occidental y se relaciona con la tradición *neidan*. Posteriormente, se pasa a explicar conceptos fundamentales como los cuatro elementos griegos y las tres sustancias: el azufre, el mercurio y la sal.

1. Orígenes y desarrollo histórico

En Occidente, el término “alquimia” se relaciona mayormente con el fundido de metales y piedras para obtener un compuesto final que otorgue longevidad. El objetivo final es conseguir la piedra filosofal, que los taoístas denominan el elixir, el cinabrio (*dan* 丹) o la medicina (*yao* 藥).

Los defensores del origen islámico de la alquimia señalan que el término alquimia procede del término árabe “al-kimiya”, en el que el artículo “al” actúa como determinado. Respecto al origen de “kimiya” hay también opiniones diversas. Por un lado, están aquellos que lo consideran una derivación de *kmt* o *chem* (tierra negra), el nombre con el que los egipcios llamaban a su país⁴⁹⁰. Otros autores consideran que este término árabe procede del griego χυμεία (*chymeía*), que significa “mezcla de líquidos”⁴⁹¹.

El consenso sobre el origen de la alquimia occidental es que se encuentra en el Egipto del siglo I de nuestra era, sin embargo, algunos autores defienden que su origen está en la civilización babilónica, y consideran que su entrada al mundo mediterráneo fue bastante tardía⁴⁹². Otros proponen que fue la China de la dinastía Tang (618-917) la que transmitió los secretos del arte de la transmutación de los metales y la obtención del elixir a los europeos de entonces⁴⁹³, una opinión basada en que la ruta de intercambio comercial y cultural de China a Europa pasaba por la India y llegaba a Oriente Medio a través del mundo islam, con lo cual es muy posible que este conocimiento haya llegado a Europa desde China. Los árabes habrían sido los encargados de asociar cualidades terapéuticas al concepto de “elixir vital”, que ya existía en la civilización europea.

⁴⁹⁰ Cfr. Calatayud, José Martínez. *Alquimistas: místicos, sabios, pícaros*. Valencia: Fundación Universitaria San Pablo CEU, 1992, p. 9.

⁴⁹¹ García Font, Juan. *Historia de la alquimia en España*. Barcelona: MRA, 1995, pp. 11-29.

⁴⁹² Eliade, Mircea. *Cosmología y alquimia babilónicas*. Barcelona: Paidós, 1993, p. 100.

⁴⁹³ Cfr. Needham, Joseph ed. *Science and civilisation in China*. Cambridge: Cambridge University Press, vol 5, parte 2, 1990, p. 33.

1.1 Alquimia antigua

La alquimia antigua abarca del siglo I hasta el VIII de nuestra era y el territorio con el que se asocia la alquimia durante este periodo es Egipto, que se encontraba bajo la influencia helenística por aquel entonces. Los principales centros de alquimia antigua fueron Alejandría y otras ciudades del Bajo Egipto. De hecho, los templos egipcios de la antigüedad y las pirámides que han llegado hasta nuestros días serían escenarios adecuados para las prácticas alquímicas. Está comprobado que la construcción de las pirámides se realizó a través de técnicas alquímicas para el desarrollo de los materiales utilizados en su construcción⁴⁹⁴, y además se ha investigado sobre la alquimia en el interior de las pirámides y es muy probable que la mayoría de los experimentos durante esta época estuvieran dirigidos a aportar longevidad a los faraones, tanto durante la vida como después de la muerte⁴⁹⁵.

La alquimia antigua se caracteriza por dos aspectos: químico y espiritual. Aunque se expliquen como dos facetas diferentes del arte, están relacionados entre sí y son dos vías para alcanzar el mismo objetivo. Respecto a la química, el objetivo de estas prácticas era de tipo material y se buscaba transformar los metales en oro o plata. A nivel espiritual, la meta era el refinado y la purificación de la materia corporal. A pesar de que se trataba de dos direcciones distintas, en realidad el objetivo era el mismo: una transformación que lleva a una limpieza, a una perfección del alma del iniciado.

En ambos casos durante el proceso se usan componentes procedentes de la naturaleza. El iniciado emplearía sustancias naturales como minerales, rocas, hierbas, o incluso la propia materia corporal. Esto indica que había una relación de igualdad entre la naturaleza y el cuerpo humano, una asociación que también existe en la alquimia taoísta, que abarca hasta el universo (macrocosmos), y se relaciona con el cuerpo (microcosmos). Según esta concepción del mundo, los cambios en la naturaleza encuentran siempre un equivalente en el organismo. Por tanto, es frecuente encontrar alusiones a partes del universo y constelaciones estelares al explicar fenómenos que

⁴⁹⁴ Cfr. Davidovits, J. "The famine stele provides the hieroglyphic names of the chemicals and minerals involved in the construction of pyramids". Quinto congreso de egiptología, Cairo, 1988, p. 1-14.

⁴⁹⁵ Para un estudio sobre la relación entre la alquimia y Egipto consultar Davidovits, J. *Alchemy and Pyramids, The Book of Stone, Vol. I*. Geopolymer Institute, 1983.

suceden en el organismo o en partes del mismo. Igualmente, en la alquimia europea se emplean términos de la naturaleza como el azufre, la sal, el plomo, para referirse a partes del cuerpo o prácticas meditativas. En ambos casos el lenguaje de los textos está plagado de metáforas e imágenes, que estarían sólo al alcance del iniciado.

Entre los nombres que aparecen como autores de obras alquímicas durante este periodo encontramos a Pseudo-Demócrito, Ostanes, Hermes Trismegisto, Isis, María la Judía, Cleópatra, Agatodáimon y Zósimo. Entre ellos cabe destacar a Hermes Trismegito, a María la Judía y a Zósimo. A continuación sigue una breve descripción de estos tres personajes.

1.1.1 Hermes Trismegisto

Considerado como el fundador mítico de la alquimia, su nombre proviene del griego y significa “Mercurio Tres Veces Grande”, aunque la realidad es que no existió ninguna persona bajo ese nombre, a pesar de que se le atribuyen muchas obras. Era la unión del dios egipcio Thot y el griego Hermes; en su origen Thot era una divinidad local del Egipto Medio con cabeza de Ibis. Era el dios de la Luna, de la astronomía y de la astrología, así como de la magia y de la medicina⁴⁹⁶.

En la historia del pensamiento y la religión china la tendencia ha sido deificar a personajes históricos que han realizado hazañas dignas de ser registradas. Entre ellos se encuentran militares, grandes poetas y pensadores, y también, por supuesto, a famosos alquimistas. Por ejemplo, a nivel de Taoísmo y de religión popular, Guan Yu 關羽 (?-219 e. c.), un destacado general durante el periodo de los Tres Reinos (220-280 e. c.), es el dios de la marcialidad y actualmente se realizan rituales en su honor junto a su “caballo rojo” (*chi ma* 赤馬) en templos de China, Taiwán y Hong-Kong. A nivel de pensamiento y filosofía se adora a Confucio, por ejemplo, en diversos templos de Asia. Y en alquimia encontramos templos en los que se adora a adeptos e inmortales como Lü Dongbin 呂洞賓.

La diferencia fundamental entre ambas lecturas es que en la tradición china no se emplea el nombre de una divinidad para referirse al movimiento filosófico o religioso que se ha creado alrededor de su persona. Por ejemplo, el término taoísmo se ha creado a raíz del concepto del *Dao* 道, y no siguiendo el nombre de los autores de los textos

⁴⁹⁶ Fowden, Garth. *The Egyptian Hermes*. New York: Cambridge University Press, 1993, pp. 27-30.

originales: Li Er 李耳 y Zhuang Zhou 莊周. Del mismo modo, tampoco se ha empleado el nombre de un adepto o de un iniciado para hablar de la alquimia, sino que se emplea el término *neidan* 內丹 (cinabrio interior). El caso del confucianismo es el más evidente, ya que en chino se emplea el término *rujia* 儒家 (escuela de los letrados), mientras que en la traducción del término a lenguas europeas se utiliza el nombre del fundador⁴⁹⁷, una diferencia que puede deberse al carácter individualista en las sociedades bajo la influencia grecorromana, frente a la mayor importancia que se concede al grupo social en culturas con una base cultural confucianista.

Volviendo a Trismegisto y la tradición que se ha creado a partir de este personaje legendario, la denominación “hermetismo” se debe precisamente al origen de su fundador mitológico, Hermes Trismegisto. Además, es un saber “hermético”, en el sentido de que es un conocimiento cerrado y solo disponible para los adeptos que estén bajo la tutela de un mentor. Hoy por hoy se considera que el hermetismo está estrechamente relacionado con la alquimia.

Los tres textos que pertenecen a la tradición hermética son el *Corpus Hermeticum*, el *Diálogo de Asclepio* y la *Tabula Smaragdina*, recopiladas entre el 100 a. e. c. y el 300 e. c. A continuación se reproduce íntegramente uno de los pasajes más importantes de la historia de la alquimia occidental titulado *Tabula Smaragdina* (*La Tabla Esmeralda*), atribuida erróneamente a Hermes. En 1615 Isaac Casaubon descubrió que en realidad fue obra de varios autores que vivieron durante los siglos II y III e. c.⁴⁹⁸ En Occidente esta obra apareció a partir del siglo XIII y las primeras versiones en árabe datan del siglo VIII. El análisis del texto a continuación incorpora elementos de la alquimia taoísta y de la cosmogonía china:

⁴⁹⁷ En su origen el término *ru* 儒 se refería a todo aquel que se dedicaba a artes adivinatorios, mágicas, o bien al ámbito de la filosofía. Ver *Shuowen jiezi zhu*, p. 366, *ru* 儒: *Shushi zhi sucheng* 術士之俗稱 (Denominación común de quienes se dedican a las artes [mágicas, de adivinación]).

⁴⁹⁸ Yates, Frances A. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1964, pp. 432-440.

1.1.1.1 La tabla esmeralda desde la cosmogonía taoísta

“Es real, sin mentira, cierto y muy verdadero. Lo que está abajo es como lo que está arriba, y lo que está arriba es como lo que está abajo, para hacer los milagros de una sola cosa⁴⁹⁹.”

En esta primera sección se dice que el arte de la alquimia es una realidad, en contraposición a aquellos que afirman que se trata de una ciencia falsa. La piedra en sí, se divide en una parte superior, que asciende, y en una inferior, que permanece abajo. No obstante, a pesar de esta división se trata de la misma cosa. La parte inferior es la tierra, que simboliza el fermento, mientras que la superior es el alma, que da vida a la piedra. La primera frase es una declaración de una verdad y parece más una reafirmación que el comienzo de una disertación sobre la alquimia.

“Y así como todas las cosas han salido de una cosa por el pensamiento de uno, así mismo todas las cosas han nacido de esta cosa por adaptación.”

El texto sigue hablando de “una sola cosa”, es decir, de la unidad, del todo del que formamos parte y que hay que entender para lograr la Gran Obra, es decir, el perfeccionamiento definitivo del Ser. En la inscripción se van a encontrar tres temas principales: la unicidad o unidad, la separación o dualidad y la unificación y la mutualidad que existe entre la oposición del binomio⁵⁰⁰.

En esta frase encontramos un paralelismo muy claro con el capítulo 42 del *Daodejing*, en el que se explica que “el Tao genera al uno, el dos genera al tres, y el tres

⁴⁹⁹ Para el texto de la *Tabula Smaragdina* he seguido la traducción incluida en Martínez de Arroyo, Mario. *Siete Textos de Alquimia*. Buenos Aires: Kier, 1994, p. 13.

⁵⁰⁰ Para un estudio sobre estos tres temas en la *Tabla de Esmeralda* consultar Voss, Karen-Claire. “The Tabula Smaragdina Revisited”. Ponencia presentada en The Sixth International Literature and Humanities Conference at Eastern Mediterranean University, Famagusta, Northern Cyprus, 4-6 de junio de 2003 (sin publicar).

produce todos los seres”⁵⁰¹. El punto en común entre ambos textos es que todos los seres provienen de una misma cosa, que se puede llamar “unidad” o “uno”. La diferencia más importante es que según el clásico taoísta el Tao está por encima de la unidad, y actúa como la madre de todas las cosas.

Si la unidad genera a la dualidad y ésta da lugar a la triada, que posteriormente produce todos los seres, es evidente que éstos vuelvan al origen, es decir, a la unidad. En otras palabras, todo está sometido a un cambio constante y a un proceso de generación y destrucción, una máxima que se refleja de manera directa en el pensamiento taoísta y que además es uno de los principios del proceso alquímico. Además, el pensamiento chino se considera circular, algo que se manifiesta de manera muy clara en los escritos, donde la conclusión se relaciona con el comienzo del discurso y viceversa.⁵⁰² Y en el proceso alquímico, donde se intenta imitar a la naturaleza, el ciclo no se cierra, sino que se repite; tras la fusión entre fuego y agua en el campo de cinabrio inferior, el adepto provoca la transformación de la esencia en pneuma, y posteriormente en espíritu, para finalmente regresar al vacío y volver a repetir el proceso. En definitiva, estamos ante una concepción cíclica de la realidad, mientras que en la *Tabla de esmeralda* únicamente se explica que todo tiene un mismo origen, pero no aparece relacionado con el origen de este modo.

En relación más directa con la alquimia encontramos la frase que indica que la “piedra filosofal” surge y nace de una masa confusa, que contiene en sí todos los elementos. Para evitar ser perseguidos por el cristianismo, ciertos alquimistas asociaron y explicaron el origen de la piedra con Dios, con un ser creador todopoderoso que habría creado a todos los seres⁵⁰³. No obstante, en el texto en sí no hay ninguna alusión

⁵⁰¹ El original dice *Dao sheng yi, yi sheng er, er sheng san, san sheng wanwu* 道生一一生二二生三三生萬物. En estas líneas no se encuentran la frase “todos los seres regresan a la unidad” (*wanwu gui yi* 萬物歸一), no obstante, se ve como un efecto lógico del proceso cíclico que se explica al principio del capítulo. Cfr. *Daodejing*, 168-70.

⁵⁰² En el budismo ocurre algo parecido, al creer en el regreso a la vida tras haber trascendido a la vida presente. Sobre esta cuestión ver Campany, Robert F. “Buddhist Revelation and Taoist Translation in Early Medieval China”. En *Taoist Resources* 4-1 (1993), pp. 1-29..

⁵⁰³ Por ejemplo, Santo Tomás de Aquino trató de explicar la alquimia desde una perspectiva del cristianismo. Ver Santo Tomás de Aquino. *Tratado sobre la piedra filosofal y Tratado de Alquimia*. Málaga: Sirio, 1987, pp. 75-7.

directa o indirecta a ninguna deidad, con lo cual, a primera vista, queda descartada la alusión a un ser supremo.

“Su padre es el Sol, su madre es la Luna, el viento lo ha llevado en su vientre; la tierra es su nodriza. Ahí está el padre de todo el Thelea del Universo. Su potencia sobre la tierra no tiene límites.”

El Sol y la Luna son, en términos de cosmogonía china, el binomio Yang y Yin, respectivamente. En el texto aparecen como el padre y la madre de la piedra filosofal, que es el tema de la inscripción. El problema al que nos enfrentamos en esta ocasión es cómo definir la piedra filosofal en un texto que está repleto de alusiones a temas de difícil lectura. Si recurrimos a la mitología china que el Sol y la Luna, encarnados en los principios Yang y Yin, son los creadores de las cuatro imágenes.

En el apéndice al *Libro de los cambios* se dice que “en el cambio se encuentra el Taiji, que a su vez genera los dos principios (Yin y Yang), y que conforman las cuatro imágenes, de las cuales surgen los ocho trigramas⁵⁰⁴”. En otras palabras, los dos principios Yin y Yang son los responsables de la creación de las cuatro imágenes, y estas dan lugar a los ocho trigramas. Los comentarios al texto nos indican que las cuatro imágenes son el metal, la madera, el agua y el fuego. En los trigramas la madera se asocia a *zhen* 震, el fuego a *li* 離, el metal a *dui* 兌 y el agua a *kan* 坎, es decir, el binomio Yin y Yang son las imágenes de las cuatro estaciones del año, que a su vez representan los cambios del Cielo y la Tierra.

En el texto de la *Tabla esmeralda* se habla de una unidad, algo que no se nombra pero que está por encima de todas las cosas y que proviene del Sol y de la Luna. El viento y la tierra actúan de embrión y nodriza, haciendo posible su desarrollo. En términos de alquimia, dos de los cuatro elementos aristotélicos están representados aquí, y la relación con las cuatro imágenes de la cosmogonía china (madera, fuego, metal y agua) pueden ser una alusión a los cambios continuos que se suceden en la naturaleza. Una comprensión de los cambios del macrocosmos nos llevará a un entendimiento de los cambios en nuestro cuerpo, el microcosmos, y entonces será posible la transformación personal.

⁵⁰⁴ El texto original reza: *Yi you taiji, shi sheng liangyi, liangyi sheng sixiang, sixiang sheng baguan* 易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦. Cfr. *Zhouyi jinzhu jinyi*, pp. 405-6.

“Separarás la tierra del fuego, lo sutil de lo espeso, suavemente, con gran industria. Él sube de la tierra al cielo, y enseguida vuelve a bajar sobre la tierra, y recoge la fuerza de las cosas superiores e inferiores.”

En estas líneas parece que está hablando de los procesos de separación y sublimación de la alquimia occidental. En total se reconocen siete procesos de transformación, que difieren según autores: calcinación, disolución, separación, conjunción, fermentación, destilación y coagulación. La sublimación es la primera etapa de la coagulación, y es básicamente la solidificación de los vapores. Esto correspondería a la primera etapa en el proceso alquímico taoísta, en el que se persigue la transformación de la esencia en pneuma. En el pasaje anterior se dice que la subida de la tierra al cielo puede ser indicativo del proceso de transformación del elemento tierra en aire, que se traduce en el cuerpo como el proceso de fusionar el fuego de la parte superior (espíritu) y con el agua, que se encuentra en la parte inferior (esencia).

“Así tendrás toda la gloria del mundo, por eso toda oscuridad se alejará de ti. Es la fuerza fuerte de toda fuerza, porque vencerá toda cosa sutil y penetrará toda cosa sólida. Así es como fue creado el mundo.”

En estas líneas sigue hablando del elixir final y de los procesos por los que pasa. Lo describe como algo que es capaz de otorgar fuerza y que además es capaz de crear el mundo. El elixir o piedra filosofal que persigue el alquimista tiene propiedades curativas y aporta longevidad, además de ser capaz de crear el mundo porque es una imitación de la obra de la naturaleza. A través de diversos procesos se pretende imitar el proceso de transformación de la naturaleza y lograr su perfección, una práctica que se realiza tanto en el laboratorio como en el cuerpo. Siguiendo la nomenclatura taoísta, en el laboratorio se denomina alquimia externa o *waidan* (cinabrio exterior), mientras que si se realiza en el cuerpo se conoce como alquimia interna o *neidan* (cinabrio interior). En ambos casos el objetivo es la comprensión del proceso de transmutación en la naturaleza y su aplicación en el proceso de perfeccionamiento interior.

“He ahí la fuente de admirables adaptaciones, aquí indicadas. Por eso he sido llamado Hermes Trismegisto, que posee las tres partes de la

Filosofía universal. Lo que he dicho de la operación del sol es completo.”

El nombre del autor aparece por fin al final indicado como Hermes Trismegisto. El nombre por el que se le conoce en latín es *Mercurius ter Maximus*, lo cual demuestra la importancia de este compuesto en la alquimia. Como se verá en profundidad más adelante en el análisis de la obra *Rosarium Philosophorum* (*El rosario de los filósofos*) de Arnaldo de Vilanova, el mercurio es una de las tres sustancias naturales que el adepto debe conocer para llegar a la consecución de la obra, siendo el azufre y la sal las otras dos. En términos de *neidan*, el mercurio se puede relacionar con el pneuma, ya que es aquello que conforma todo y a la vez es el principio vital de todas las cosas. La denominación de “tres veces grande” puede estar relacionada con la triada mercurio, azufre y sal, al igual que en la alquimia taoísta existen los tres tesoros.

1.1.1.2 El sentido alquímico de *La tabla esmeralda*

El contenido de la *Tabla esmeralda* en relación con la alquimia está ligado a los cuatro elementos aristotélicos, que son básicamente combinaciones de los cuerpos y de los metales que encontramos en la naturaleza: el fuego, el agua, el aire y la tierra. Dichos elementos se corresponden con los siguientes símbolos:

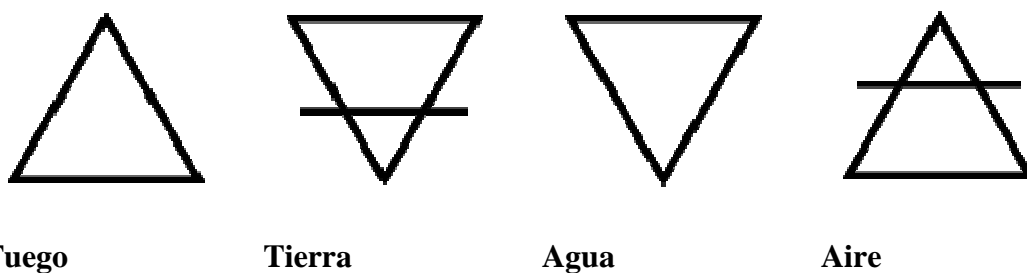


Figura 3. Símbolos de los cuatro elementos aristotélicos.

La primera frase de la *Tabla esmeralda* nos dice: “Lo que está abajo es como lo que está arriba, y lo que está arriba es como lo que está abajo, para hacer los milagros de una sola cosa”. Si se interpretan estas palabras con los símbolos expuestos arriba se puede observar que está hablando de los elementos fuego y agua. Y si además

combinamos estos dos símbolos en uno obtenemos el llamado sello salomónico, que son básicamente dos triángulos entrelazados.

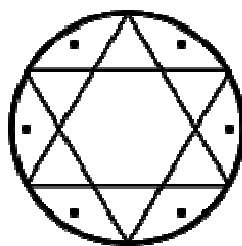


Figura 4. Sello de Salomón.

En la figura 3 se puede apreciar que la combinación de los dos triángulos del fuego y el agua también da lugar a los otros dos símbolos de tierra y aire. Esta imagen representa también las formas esenciales del Espíritu y del Alma⁵⁰⁵, por lo tanto, la *Tabla esmeralda* se puede leer como un desarrollo del ideograma salomónico. Según la alquimia interna china, la combinación de fuego y agua está relacionada con la transmutación de opuestos: el fuego está relacionado con el corazón/mente y el agua con los riñones. La combinación de ambos principios se realiza en el campo de cinabrio, el espacio comprendido entre el bajo abdomen y los riñones, donde se lleva a cabo la fusión entre la esencia y el espíritu, correspondiente a la primera fase del proceso alquímico interno: la transformación de la esencia en pneuma.

Por otro lado, los cuatro humores del cuerpo humano se corresponden con los cuatro elementos: fuego-bilis, aire-sangre, agua-mucosidad, tierra-atrabilis. Y los siete metales están relacionados con los siete planetas:

Planeta	Mercurio	Luna	Saturno	Venus	Júpiter	Marte	Sol
Metal	mercurio	plata	plomo	cobre	estaño	hierro	oro

TABLA 7. RELACIÓN ENTRE LOS SIETE PLANETAS Y LOS SIETE METALES.

Cada metal consta de alma, espíritu y cuerpo, que se corresponden, en la alquimia medieval, con tres elementos: azufre, mercurio y sal. El azufre determina la calcinación, el mercurio la evaporación y la sal es la ceniza resultante que cobija el

⁵⁰⁵ Ver Dawkins, JMG. "The Seal of Solomon". En *The Journal of the Royal Asiatic Society* 2 (1944), pp. 145-50.

espíritu volátil⁵⁰⁶. Del metal se extrae primeramente el alma, después se purifica el cuerpo con fuego y finalmente se le devuelve el alma. En textos alquímicos estos tres procesos se denominan sublimación, separación y conjunción, que son precisamente los pasos que describe el texto de la *Tabla esmeralda*, así como de los elementos que intervienen en la conjunción de los mismos.

1.1.2 María la Judía

También conocida como María la Copta y María Profetisa, es una de las pocas mujeres a las que se relaciona con la alquimia. Entre los escasos datos que existen sobre ella, sabemos que vivió en Alejandría en el siglo IV y que se definía a sí misma como perteneciente al judaísmo. En sus escritos María describe hornos y aparatos de uso en el laboratorio y se cree que fue la inventora de un recipiente cerrado empleado en el laboratorio para calentar la materia. Hoy en día aún se emplea esta acepción cuando se habla del “baño María” (*balneum Mariae*), aunque en realidad no aparece mencionado como tal en ninguno de sus escritos.

María recomendaba realizar la *opus magnum* entre los meses de marzo y abril⁵⁰⁷, comenzando con una aleación de cobre, hierro, plomo y estaño, que genera una mezcla similar al oro y que puede ser multiplicada por medio de la duplicación. Esta mezcla se calienta y se expone a reactivos, como el vapor de azufre, que tiñe, o bien se expone al agua divina, que disuelve. Posteriormente se realiza una sucesión de los colores negro, blanco, amarillo y rojo y se logra la piedra filosofal (*lapis philosophorum*)⁵⁰⁸.

1.1.3 Zósimo de Panópolis

Este alquimista de finales del siglo III y principios del IV es conocido por su autoría de las obras alquímicas más antiguas hasta la fecha. La mayor parte de su obra contiene citas de autores de la antigüedad, no obstante, se ha preservado de manera fragmentada y con escritos y añadidos de periodos posteriores. En un principio estaba

⁵⁰⁶ Cfr. Eslava Galán, Juan. *Cinco tratados españoles de alquimia*. Madrid: Tecnos, 1987, p. 26.

⁵⁰⁷ El término *opus magnum* (obra magna) es el proceso alquímico de transmutación de metales y otros elementos que tiene como objetivo la consecución de la piedra filosofal.

⁵⁰⁸ Cfr. Patai, R. “Maria de Jewess – Founding mother of alchemy”. *Ambix* 29, 1982, pp. 177-197.

escrita en griego, aunque también se conserva en traducciones al árabe, al siríaco y al latín.

Zósimo describe sus visiones y revelaciones alquímicas y aporta un dato básico para todo aquel que pretenda iniciarse en el arte: el desarrollo del adepto a nivel personal y espiritual es la condición *sine qua non* para conseguir la ansiada piedra filosofal. En otras palabras, la integridad del individuo es requisito indispensable para la consecución de la Gran Obra. Al igual que ocurre en la tradición taoísta el alquimista de laboratorio también perseguía una transformación personal a través de los procesos que llevaba a cabo, algo que estaría de acorde totalmente con la afirmación de Zósimo, que de hecho ya ha sido comprobada científicamente.

El filósofo Carl Gustav Jung (1875-1961) en su obra *Psicología de la alquimia* señaló que las visiones que notaba el iniciado indicaban una proyección de procesos psíquicos que suceden en el adepto⁵⁰⁹, es decir, la transmutación de los metales es paralela a los cambios y purificaciones que suceden en el interior del alquimista. La consecuencia es que el alquimista obtendría la piedra filosofal (*lapis philosophorum*) únicamente si ha logrado alcanzar un nivel de desarrollo interno adecuado.

Al igual que señaló María la Judía, para Zósimo el punto de partida en el proceso alquímico es la aleación de los metales cobre, hierro, estaño y plomo, que serán conocidos como la materia prima a partir de la cual se desarrolla el resto del proceso. El método es la separación, un proceso en el que todo se tiñe de negro (*nigredo*); a continuación se produce un caos en las partículas que se han destruido de estos metales y tocará realizar una ordenación de este caos, para lo cual se fijan los espíritus volátiles, el *espíritu* y el *pneuma*; en última instancia se consuma la obra con el oro. Zósimo consideraba que la unión de estos dos componentes era como un enlace de lo femenino, la materia amorfa, con lo masculino, la semilla formadora. A partir de aquí nacería el embrión, que madura a lo largo de nueve meses, hasta que sale a la luz como obra consumada⁵¹⁰.

⁵⁰⁹ Cfr. Jung, Carles Gustav. *Studien über alchemistische Vorstellungen* (obras completas, tomo XIII). Olten 1978, pp. 67-121.

⁵¹⁰ Cfr. Mertens, Michael. "Project for a new edition of Zosimos of Panopolis". En Van Martels, Z.R.W.M. *Alchemy Revisited*. Proceedings of the International Conference on the History of Alchemy. Leiden: Brill 1990, pp. 121-126.

1.2 Alquimia medieval/árabe

La alquimia era prácticamente desconocida en Europa medieval hasta el siglo XII. Hacia 1144 Robert von Ketton tradujo del árabe al latín el texto *De compositione alchimiae* de Moriennus, que supuso la puerta de entrada de la alquimia al mundo latino. Posteriormente, la escuela de traductores de Toledo, encabezada por Gerardo de Cremona, traduciría los setenta libros atribuidos a Yabir b. Hayan con el título latino de *Liber de septuaginta* y también se traduciría seguidamente el *Libro de los Secretos* de Razi⁵¹¹. Fue a través de estas obras y de otras como *De aluminibus et salibus* (también atribuida a Razi), que comenzaron en Occidente a divulgarse unos conocimientos básicos de mineralogía, botánica, metalurgia, destilación y sobre el objetivo clásico de la alquimia: la transformación de los metales.

En general, los dos corpus de textos más importantes se atribuyen a Yabir b. Hayan (también conocido como Geber) y Muhammad ibn akariyya al-Razi (Razi)⁵¹². Otra aportación de la alquimia árabe fue el libro *Secretum secretorum*, uno de los libros más populares en el medievo que contribuyó a difundir la alquimia en muchas cortes principescas. El texto incluye una versión de la *Tabula Smaragdina* de Hermes Trismegisto.

La amplia difusión de la alquimia en Europa tuvo lugar con la obra *De mineralibus* de Alberto Magno. En ella el autor relacionaba la alquimia con sus conocimientos sobre los fenómenos que se producen en las entrañas de la tierra, donde decía que se formaban los metales y las sales. La obra de Magno posiblemente sirvió como fuente de inspiración a Geber para su *Summa perfectionis*, datada del último tercio del siglo XIII⁵¹³.

A finales del siglo XIII la Iglesia comenzó a atacar a la alquimia, especialmente los franciscanos y los dominicos. En el siglo XIV el *Liber de consideratione quintae essentiae omnium rerum* (Consideración de la quintaesencia de todas las cosas) escrito

⁵¹¹ Steele, R. "Practical Chemistry in the 12th Century. Rasis de aluminibus et salibus". En *Isis* 12 (1929), pp. 10-46.

⁵¹² Sobre la contribución de Yabir b. Hayan consultar Lory, Pierre. *Alquimia y mística en el islam*. Madrid: Mandala, 2005. Para las obras de al-Razi ver Escobar Gómez, Santiago. *Abu Bakr Muhammad B. Zakariyya al-Razi. Recurso electrónico: vida, pensamiento y obra*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Vicerrectorado de Extensión Universitaria, D.L. 2001.

⁵¹³ Newman, W.R. *The "Summa perfectionis" of pseudo Geber*. Leiden, 1991, p. 193.

por Johanness von Rupescissa fue un éxito⁵¹⁴; en él se desarrolla el concepto de aislamiento de la quintaesencia de la materia común mediante la disolución en ácidos, la extracción con alcohol y la posterior destilación y cohobación.

1.3 Alquimia cortesana

Durante el siglo XV en Europa los soberanos que ocupaban los distintos territorios comenzaron a ganar poder y riquezas. La consecuencia fue el apadrinamiento y la protección de artistas y artesanos, entre los que se encontraban los alquimistas. Los siglos XVI y XVII será el periodo de auge de este arte en la corte europea.

Los soberanos, además de proteger y apadrinar a alquimistas, también realizaban experimentos ellos mismos. Entre otros se encuentra el príncipe alemán Johann von Sagan (circa 1437), a quien se le conocía por “el alquimista”; en España en la segunda mitad del XVI la figura de Felipe II y su interés por la alquimia no es algo al azar⁵¹⁵, aunque parece que le interesaba más el aspecto material de la alquimia para enriquecerse con el supuesto oro que se podía conseguir con las prácticas.

Tras la Reforma Protestante de los siglos XV y XVI la alquimia se convirtió en un instrumento para una reforma material y espiritual destinada a salvar el cisma de la Cristiandad occidental. La alquimia paso a formar parte de los pasatiempos de la época, una distracción que otorgaba distinción a ricos y a potentados. Por otro lado, la alquimia también jugaba un papel muy importante cuando se trataba de mostrar la majestad y el poder de los soberanos. Además, la alquimia también simbolizaba el *modus vivendi* de la aristocracia, porque significaba la transformación de metales comunes en oro eterno e indestructible. Con el tiempo esto se percibió como una metáfora del gobierno monárquico, además de la deseada eternidad de la soberanía de los príncipes.

1.4 Alquimia moderna

El Renacimiento (s. XV-XVI) es el punto de inflexión de la alquimia moderna, la hermética y el neoplatonismo. A pesar de que las doctrinas alquímicas antiguas y

⁵¹⁴ Halleux, R. “Lesouvrages alchimiques de Jean de Rupescissa”. En *Histoire littéraire de la France* 41, (1981), pp. 241-277.

medievales seguían teniendo un papel preponderante, destacaba en la alquimia del Renacimiento una afinidad con la *cosmología* neoplatónica en la que se resaltaba la importancia de los entes espirituales⁵¹⁶, que se veían como lazos de unión entre Dios y la creación, y constituían una alternativa válida a la filosofía natural aristotélica⁵¹⁷.

El responsable de la revolución de estas ideas fue Paracelso. Según él la filosofía significaba el conocimiento de la verdadera e invisible naturaleza de las cosas. Entendía las “cosas” como entes espirituales, incorpóreos que están presentes en todo el cosmos y que son responsables de los poderes y de la existencia de las sustancias. Para él, la alquimia permite la intromisión de la naturaleza íntima de las cosas y la separación de las esencias espirituales de su entorno material. Al existir por naturaleza las cosas, éstas pueden ser interpretadas mediante los preceptos de la alquimia, por tanto, es posible valerse de ella para continuar, completar y acelerar el proceso de creación de la obra de la propia Naturaleza.

En el texto *Philosophia ad Atenienses* Paracelso interpreta el Génesis desde una perspectiva alquímica defendiendo que la creación es un proceso de separación en el que lo alto se aleja de lo bajo, lo bueno de lo malo, lo masculino de lo femenino, etc. Su seguidor más influyente sería Gerard Dorn, que postulaba que el sentido de la alquimia no estaba en la purificación del metal sino en el perfeccionamiento interior del hombre. Así pues, el alquimista se debía transformar él mismo en piedra filosofal viviente. Esta purificación espiritual no se limitaba sólo al círculo de adeptos, sino que el *opus magnum* se consideraba como un proceso de purificación general de la humanidad y la naturaleza, es decir, como una repetición de la obra de Cristo.

El auge de la alquimia durante el Renacimiento y principios de la Edad Moderna se debió principalmente al apadrinamiento de los alquimistas por parte de algunas cortes principescas. Paracelso y sus seguidores aportaron una transformación a este campo, ya que se encaminaron hacia una reforma de la medicina y la farmacopea, un cambio que se conoce como *chemiatria* o iatroquímica.

Paracelso consideraba que los cuatro síntomas fisiológicos básicos no remiten a los cuatro humores sino al *archeus*, que él denomina el “alquimista interior”. Jung definió el *archeus* como “el calor interior de la vida, el llamado Vulcano” y añade que

⁵¹⁵ Cfr. Moran, Bruce, ed. *Patronage and institutions: science, technology and medicine at the European court, 1500–1750*. Woodbridge: Boydell Press, 1991, pp. 15-35..

⁵¹⁶ Cfr. Stanley Redgrove, H. *Alchemy: Ancient and modern*. Trowbridge, 1973.

“parece estar localizado en el vientre, donde cuida la digestión y produce ‘el alimento’”. Se trata de algún modo del alquimista de la tierra, el *archeus terrae*, que produce a su vez los metales y gradúa el fuego mineral de las montañas⁵¹⁸. De nuevo, según esta aproximación de Paracelso y la explicación de Jung se encuentra un posible punto en común con la tradición *neidan*, que también defiende la existencia del campo de cinabrio, situado a la altura del bajo vientre, donde se realiza parte del proceso alquímico interior.

En la obras de historia de la alquimia de los siglos XIX e inicios del XX, ésta aparece como precursora de la química y se ve como una especie de “protoquímica”⁵¹⁹. Posteriormente Jung llegó a la conclusión de que los sueños y los símbolos de la alquimia estaban estrechamente ligados. Algunos de sus pacientes presentaban símbolos en sus sueños que estaban relacionados con símbolos alquímicos que el psicólogo atribuía a que en el inconsciente se producían procesos reflejados en los símbolos alquímicos y los resultados de los mismos se correspondían con los resultados del propio proceso alquímico. Por tanto, la alquimia era una proyección de procesos arquetípicos del inconsciente colectivo en la materia y el *opus magnum* era una metáfora de la realización del individuo. En definitiva, el verdadero objetivo de la alquimia, según Jung, era la redención del mundo, es decir, una continuación de la obra de Cristo⁵²⁰.

2. Conceptos fundamentales de la alquimia europea

Al igual que en la tradición *neidan* es necesario conocer conceptos fundamentales como los seres transcendentales o las teorías acuñadas en el *Yijing*, entender los cimientos de la civilización europea desde la cultura grecorromana es de vital importancia para comprender el alcance del simbolismo en la alquimia. Con ese fin, se presentan a continuación algunos de los conceptos más importantes dentro de la tradición europea para ayudar en la lectura de obras de esta naturaleza.

⁵¹⁷ Cfr. Lenglet du Fresnoy, N. *Histoire de la Philosophie Hermétique*. Kessinger Publishing, 2009.

⁵¹⁸ Cfr. Jung, Carl Gustav. *Paracélsica*. Kairós, 2003, p. 27.

⁵¹⁹ Cfr. Berthelot, Marcelin. *Les Origines de L'Alchimie*. Barcelona: MRA, p. 9-10

⁵²⁰ Cfr. Heras las, Antonio. *Alquimia*. Buenos Aires: Albatros, 2006, p. 77-79; Jung, C.G. *Psicología y alquimia*. Madrid: Plaza y Janés, 1977.

2.1 Aristóteles y la materia prima

Para Aristóteles la materia prima (*prote hyle*) presenta cuatro cualidades fundamentales: caliente, seco, frío y húmedo. Si se combinaban estas cuatro características se forman los cuatro elementos: Fuego, Aire, Agua y Tierra⁵²¹:

	FUEGO	
Seco		Caliente
TIERRA	MATERIA PRIMA	AIRE
Frío		Húmedo
	AGUA	

TABLA 8. LOS CINCO ELEMENTOS ARISTOTÉLICOS.

El quinto elemento, el *éter*, queda libre de los procesos que afectan a los otros cuatro (rarefacción y condensación) y es el elemento que se identifica con la quinta esencia y la piedra filosofal de los alquimistas medievales. Según el esquema aristotélico los cuerpos presentes en la naturaleza son combinaciones de estas cuatro cualidades, así, el cobre y el oro serían la misma cosa, únicamente cambia la forma exterior, ya que su materia es la misma.

El único metal perfecto es el oro, debido a su carácter incorruptible e inalterable. Los demás metales serían una suerte de oro impuro, y la Naturaleza les conferiría las propiedades del oro con el tiempo en un proceso duradero. Con la alquimia, básicamente, se pretende acelerar este proceso y purificar el metal hasta encontrar el preciado oro. No obstante, este oro del que hablan los alquimistas no sólo se refiere al metal preciado en sí, sino también a un estado de purificación interior, que se logra a través de un cambio en el propio alquimista en sí. Este cambio puede ser provocado por una incursión en el mundo mineral, pero su realización también es posible a través del desarrollo interior.

Por otro lado, en la tradición taoísta también entran en juego las cinco fases (*wuxing* 五行), también conocidos comúnmente como “cinco elementos”: el metal, la madera, el agua, el fuego y la tierra. Su origen posiblemente se encuentre en las prácticas chamanísticas de comienzos de la dinastía Zhou (1046-256 a. e. c.), y después

⁵²¹ Cfr. Eslava Galán, Juan. *Cinco tratados españoles de alquimia*, pp. 20-1.

se haya ido aplicando a diversos campos como la medicina, la geomancia, la astrología, la medicina y la alquimia. La figura más representativa de los cinco elementos es Zou Yan 鄒衍 (305-240 a. e. c.), que fue el fundador de la escuela de la dualidad (Yin Yang) y de las cinco fases (*wuxing*). Los dos conceptos fundamentales de esta concepción son la producción y el control, es decir, cada uno de los elementos genera y controla (o destruye) a un opuesto⁵²².

En lo que respecta a alquimia interna los cinco elementos también se asocian con partes específicas del cuerpo durante la práctica. Por ejemplo, en el texto *Xianfo hezong yulu* 仙佛合宗語錄 (*Colección de dichos sobre las doctrinas unidas del taoísmo y el budismo*) se explica la implicación de las cinco fases en la práctica de la alquimia interna⁵²³. En él se indica que el espíritu primordial (*yuanshen* 元神) de la mente es el fuego carente de forma, y el pneuma primordial de los riñones (*yuanjing* 元精) es el agua carente de forma. El primero se apaga en contacto con el fuego, de ahí la importancia durante algunas prácticas meditativas de mantener la atención en la parte del campo de cinabrio inferior. El objetivo es fusionar el fuego del espíritu o de la mente y el agua del pneuma de los riñones. El texto prosigue diciendo que “se fija la atención en la zona del cinabrio inferior y con el espíritu concentrado en la parte superior, el agua entra en ebullición, provocando la unión entre el agua y el fuego, es decir, el intercambio entre la mente y los riñones”.

No sólo en la alquimia taoísta se busca la interacción entre estos dos elementos, el alquimista en Europa también va a perseguir esta unión. La diferencia principal está en la nomenclatura de los elementos y en el uso de correspondencias en el mundo mineral. En los textos de alquimia europea se encuentra un lenguaje plagado de

⁵²² Las relaciones de producción son: la madera genera el fuego; el fuego crea tierra (polvo, cenizas); la tierra contiene metal y éste transporta agua (líquido), que finalmente nutre la madera. Las relaciones de destrucción: la madera absorbe agua y se impone sobre ella, que a su vez oxida el metal. Éste rompe a la tierra que, a su vez, apaga el fuego. El ciclo se cierra con el fuego quemando la madera. Consultar Needham, Joseph, *Science and Civilization in China*, volume 2, pp. 262–23.

⁵²³ Cfr. Wu Shouyang 伍守陽, *Xianfo hezong yulu* 仙佛合宗語錄. Hefei: Huangshan shushe, 2008, pp. 34-40. Wu Shouyang fue el octavo maestro de la escuela Longmen 龍門 (puerta del dragón). Para un trabajo acerca de esta escuela y Wu Shouyang en relación con el texto *Xianfo hezong yulu*, consultar Espósito, Mónica, “The Longmen School and Its Controversial History during the Qing Dynasty”, p. 621-699, en Lagerwey, John ed. *Religion and Chinese Society. Volume II: Taoism and Local Religion in Modern China*. Paris: Ecole française d'Extreme-Orient, 2004.

simbolismo con alusiones a minerales, que a su vez se corresponden con estados y sustancias del cuerpo humano y con estados de la naturaleza.

Los cuatro elementos—el fuego, el aire, el agua y la tierra—acuñados desde tiempos presocráticos presentan correspondencias en el mundo mineral y en el cuerpo. Por un lado, el fuego se asocia con lo cálido y lo seco, por tanto tiene relación con metales como el oro, el hierro, el acero y el bronce (ver Tabla 9 y 10). El agua tiene relación con lo húmedo, además de con el cobre y la plata. El elemento aire se asocia con el aluminio y el mercurio y, finalmente, la tierra con el mercurio y el plomo. Una vez que se conocen estas equivalencias los textos comienzan a cobrar sentido. Al igual que ocurre en los textos taoístas de carácter alquímico, será necesario contar con unos conocimientos previos acerca de la simbología de los elementos y conceptos que se emplean para poder descifrar el mensaje. Y por esta misma razón se hace imprescindible la figura del maestro que sirva de guía para arrojar luz sobre unos escritos llenos de simbología.

	Fuego	Agua	Aire	Tierra
Aspecto	Cálido/seco	Frío/húmedo	Cálida/húmeda	Seco/frío
Naturaleza	Hierro/acero	Cobre/plata	Aluminio/mercurio	Mercurio/plomo
Humor	Bilis	Mucosidad	Sangre	Atrabilis

TABLA 9. LOS CUATRO ELEMENTOS PRESOCRÁTICOS.

	Fuego	Agua	Metal	Tierra	Madera
Aspecto	Cálido	Frío	Seco	Húmedo	Viento
Naturaleza	Luz	Espejo	Oro/plata	Arcilla/piedra	Plantas/madera
Humor	Sudor	Orina	Mucosidad	Saliva	Lágrimas

TABLA 10. LAS CINCO FASES Y SUS CARACTERÍSTICAS.

A nivel corporal, los llamados “cuatro humores del cuerpo” también se corresponden con los cuatro elementos. El fuego se asocia a la bilis, el aire a la sangre, el agua a la mucosidad y la tierra al atrabilis o bilis negra. Su relación con la concepción tradicional china del organismo es evidente. Los humores de los que hablaban Hipócrates (460-370 a. e. c.) y su seguidor Galeno (129-216 e. c.), la bilis negra, la bilis, la flema y la sangre, explican el funcionamiento del cuerpo de forma similar a lo que lo

hace la medicina tradicional china con el concepto de *qi* 氣, que en medicina se refiere a funciones de diferentes partes del cuerpo⁵²⁴. Sin embargo, en la tradición médica china se dividen los órganos en dos categorías según su función y se hace un análisis corporal más detallado que desembocará en el uso de los meridianos con fines curativos. Los pneumas o el *qi* de cada órgano se expresan en la tonalidad del rostro y un desequilibrio en ellos provocará trastornos que pueden acabar en enfermedad. La misma concepción, aunque no tan desarrollada, la encontramos en el médico griego y en sus seguidores.

2.2 Los minerales en la alquimia

Otro de los puntos en común entre ambas tradiciones es el uso de terminología procedente del mundo mineral. Dependiendo de la escuela y del periodo, los minerales en la tradición taoísta difieren en uso y en simbología. Los usados en la alquimia occidental también van a sufrir modificaciones lo largo de la historia. No sólo se trata de minerales y fusiones entre ellos, sino que también son alusiones a sustancias del cuerpo y la relación entre ellas.

En occidente existe un mito relacionado con la creación de los ocho metales entre los iranianos. La leyenda dice que Gayomart, el hombre primordial, fue asesinado por el corruptor, y como su cuerpo estaba hecho de metal, salieron de él las ocho especies de minerales de naturaleza metálica: el oro, la plata, el bronce, el estaño, el hierro, el plomo, el mercurio y el diamante; y el oro, en razón de su perfección, salió de la vida misma y de su semen⁵²⁵.

En la alquimia occidental se emplean algunos de los minerales que en la alquimia taoísta, pero principalmente se trabaja con azufre, mercurio y sal. Debido a lo misterioso del arte, y a la necesidad de mantener ciertas fórmulas en secreto, es frecuente encontrar diversos nombres para referirse a un mismo mineral, lo que complica aún más la interpretación de los textos. Esto ocurre tanto en la tradición china como en la europea, y será causa de una gran parte de interpretaciones erróneas de los procesos empleados en la consecución de la obra.

⁵²⁴ Cfr. Boylan, Michael, “Hippocrates (450-380 a. e. c.)”, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/> [fecha de consulta: 16 de marzo de 2011].

⁵²⁵ Cfr. Eliade, Mircea. *Herreros y alquimistas*. Barcelona: Alianza Editorial, 2001, p. 45.

El objetivo final es perfeccionar los metales y transformarse a uno mismo. Si se deja actuar a la naturaleza, todos los minerales se perfeccionarían y con el debido tiempo se convertirían en metales maduros. Así pues, el alquimista busca acelerar este proceso en el laboratorio con herramientas que son imagen de las que se encuentran en la naturaleza. En palabras de Mircea Eliade, al acelerar el proceso de crecimiento de los metales, el metalúrgico precipitaba el ritmo temporal, es decir, el tempo geológico era cambiado por él por tempo vital⁵²⁶.

Por su parte, en la alquimia china se utiliza el término *bashi* 八石 (ocho minerales) para referirse a ocho sustancias de la naturaleza que se utilizan en el proceso alquímico: cinabrio (*zhusha* 朱砂), arsénico (*xionghuang* 雄黃), mica (*yunmu* 雲母), azurita (*kongqing* 空青), azufre (*liuhuang* 硫黃), halita (*rongyan* 戎鹽), nitrato potásico (*xiaoshi* 硝石) y trisulfuro de arsénico (*cihuang* 雌黃)⁵²⁷. El número ocho no es aleatorio, ya que guarda relación con los ocho trigramas acuñados en el *Libro de los Cambios*, y además los minerales se corresponden con ocho estados de la naturaleza humana, por tanto, se aplican tanto a la alquimia externa como a la interna.

2.3 Las etapas alquímicas

El proceso de consecución de la obra final, o del elixir, varía según escuelas y épocas. En occidente el proceso está dividido en un mayor número de etapas que en la tradición taoísta, que normalmente consta de cuatro etapas.

Por un lado, en la tradición occidental normalmente se emplea la metáfora de un árbol filosófico para hablar de las etapas. Según el texto de Carl Jung, *Psicología y alquimia*, las etapas son: conjunción, solución, calcinación, hylatio (reducir los metales a su materia prima), separación entre cuerpo y alma, matrimonio celeste de cuerpo y alma, putrefacción (según Jung) y piedra filosofal⁵²⁸. No obstante, esta es una de las múltiples versiones de creación de la obra, pero no es la única. Por ejemplo Jung da más

⁵²⁶ Cfr. Eliade, Mircea. *Herreros y alquimistas*, p. 39.

⁵²⁷ En el texto *Jiuzhuan liuzhu shenxian jiudan jing* 九轉流珠神仙九丹經 (*Escritura de los nueve elixires de los inmortales divinos obtenidos a través de nueve transformaciones de la perla líquida*, CT 951, fasc. 601), aparecen los ocho minerales. Cfr. ZHDZ, vol 18, sec. 12, p. 147.

⁵²⁸ Cfr. Jung, Carles. *Psicología y alquimia*, pp. 141-6.

adelante una versión de la obra con doce etapas extraída de una obra paracélsica de 1576⁵²⁹.

Por otro lado, en la alquimia interior taoísta se sigue la transmisión de Zhongli Quan 鐘離權 (ca. s. I y I e. c.) y Lü Dongbin 呂洞賓 (798-?), en la que el proceso alquímico está dividido en cuatro etapas: establecer las bases, transformar la esencia en pneuma, transformar el pneuma en espíritu y el regreso del espíritu al vacío⁵³⁰. Los tres elementos que entran en juego en el proceso (la esencia, el pneuma y el espíritu) son los tres tesoros que ya se analizaron con detalle anteriormente en este estudio. Aunque se dividen en tres etapas en realidad se refieren a una única cosa, pero a efectos de práctica es necesario seguir un orden⁵³¹.

2.4 La tríada espíritu, pneuma y alma

En alquimia occidental y en la tradición griega la tríada formada por el espíritu, el alma y el cuerpo era lo que proporcionaba la vida. El espíritu (*nous*) es una entidad sutil que impregna el cuerpo, lo anima y lo abandona con la muerte; el pneuma es una imagen de la fuerza vital, como “hálito” o “aliento”, y el alma (*anima*) actúa de mediadora entre el cuerpo y el espíritu. Estos dos últimos conceptos son nociones de la filosofía griega, que algunos relacionaban con el poder divino de creación (Tales, Pitágoras, Anaxágoras) y otros con el alma humana (Zenón, doctrina estoica). En el campo de la alquimia los términos se confunden y simplifican en un grado mucho mayor. Por ejemplo, en *El cielo de los filósofos* de Paracelso se indica que “el mercurio es el espíritu, el azufre el alma y la sal el cuerpo” de las cosas.⁵³²

El espíritu es un principio vital, que puede ser separado y nuevamente unido a la materia. Para separar el espíritu de los metales se utilizaba la fundición, con la que se pensaba que se había logrado aislar el espíritu de la sustancia en cuestión si al calentarla se producía vapor o humo. La máxima ambición era conseguir el espíritu de oro (*anima Solis*) y poder transmitirlo a otros cuerpos no nobles. Por ejemplo, en la obra

⁵²⁹ Ibidem, p. 146.

⁵³⁰ Cfr. Pregadio, Fabrizio trad. Wang Mu. *Foundations of internal alchemy. The taoist practice of neidan*. Mountain View: Golden Elixir Press, 2011, p. 13.

⁵³¹ Ibidem, pp. 19-20.

⁵³² Cfr. Paracelso. *Manual de la piedra filosofal y otros textos alquímicos*. Barcelona: MRA, 1998, pp. 80-1.

de 1612 titulada *Lexicon Alchemiae*, Martin Ruland señala que la separación de espíritu y metal corresponde a la muerte del ser vivo, a la separación de la materia y de la energía en ella contenida⁵³³.

La palabra *pneuma* en griego significa “aliento”, y en sentido amplio, “hálito vital”, o cualquier sustancia del aire. Es una noción clave de la filosofía estoica, ya que para los primeros estoicos Dios era un hálito que se desplegaba por todo el mundo, un fuego creador, o una mezcla de fuego y aire que encarna el principio activo. Tras unirse con los elementos pasivos tierra y agua, engendra a los cuerpos, los animales, las plantas y los minerales. Al mezclarse con la materia pasiva, otorga a los cuerpos su consistencia y tensión, garantizando así la unidad del mundo impregnado de una substancia que alimenta la semilla de todas las cosas.

Bajo la influencia del cristianismo, el *pneuma* se fue espiritualizando más allá del ámbito de la materia. La literatura médica de influencia galénica difundió, en el medievo árabe y latino, la concepción estoica de la “causa contentiva”, una premisa de la cohesión de los cuerpos y que como “*spiritus innatus*” confiere vida a los animales⁵³⁴. Para las doctrinas alquímicas esto supuso recuperar la idea de una substancia espiritual que impregnaba el mundo entero y engendraba los seres de los tres reinos de la naturaleza.

En la alquimia el *pneuma* está presente en dos tradiciones. Por un lado, en Yabir b. Hayan se equiparan el aceite y el aire como causa de la cohesión de los cuerpos⁵³⁵. Según esta idea el *pneuma* tendría propiedades de humedad viscosa. En la quintaesencia de Johannes de Rupescissa o en Paracelso encontramos las propiedades específicas del *pneuma* como substancia sutil que impregna y conserva los cuerpos. En la destilación alquímica se aislaba un espíritu universal, que era espíritu de vida, y a la vez una etapa anterior al metal.

Finalmente, en la alquimia existe la idea de que los metales poseen un cuerpo y un alma (*anima* en latín). Su origen está en la época grecoalejandrina y se basa en la creencia de que los tres “reinos” naturales (animal, vegetal y mineral) están unidos por una cinta. Para Zósimo el objetivo de la alquimia era la separación en alma y cuerpo; al

⁵³³ Cfr. Ruland, Martin. *Lexicon Alchemiae sive Dictionarium alchemisticum*, p. 441.

⁵³⁴ Cfr. Freudenthal, G. “The problem of cohesion between alchemy and natural philosophy: from Unctuous Moisture to Phlogiston”. En Z.R.W.M. von Marteis (ed.) *Alchemy revisited*. Leiden, 1990, pp. 106-116.

⁵³⁵ Cfr. Kraus, P., *Habir ibn Hayyan*. El Cairo, 1942/43, tomo II, pp. 161-185.

extrapolar este objetivo a lo externo vemos que se trata de realizar lo mismo con los minerales.

En los textos alquímicos griegos casi no existe diferencia entre los conceptos de alma y espíritu (*spíritus* en latín), y ambos términos se refieren a lo que se separa del cuerpo por efecto del fuego. Debido al uso del elemento fuego para provocar una división en el cuerpo se comenzó a llevar esta práctica al mundo de los minerales y fue precisamente esta concepción del alma la que llevó a que se lo identificase con el mercurio y con el aire. Otros cuerpos relacionados con el alma son el azufre, el aceite y el arsénico. Para Yabir b. Hayan (Geber), el alma podía ser aislada por medio de la destilación de sustancias orgánicas y minerales⁵³⁶.

En la alquimia medieval se habla del alma como un fermento del cuerpo, que es en realidad la piedra filosofal. Si se aplica este compuesto a los metales imperfectos se activan en él procesos vitales y se logra la transformación en oro antes que el proceso natural de transformación. Esta idea la desarrollará Arnau de Vilanova en *Perfectum Magisterium* y posteriormente la ampliaría en compendios como el *Rosarium philosophorum*⁵³⁷. Para Vilanova el alma actúa como intermediaria entre el cuerpo y el espíritu, es decir, como agua o mercurio. El azufre también puede representar el alma, ya que se considera elemento de unión entre el cuerpo terrestre y el mercurio, así, la tríada entre la sal, el azufre y el mercurio tiene su correspondencia en la tríada cuerpo-alma-espíritu.

2.5 La sal, el azufre y el mercurio

La sal en la alquimia occidental está estrechamente ligada a Paracelso, que concibe el universo como una *tria prima*, los tres principios básicos que impregnan toda la materia: la sal, el azufre y el mercurio. Para este autor la sal era una sustancia que conservaba el cuerpo y evita que se corrompa y se decaiga. Por tanto, desde esta perspectiva la sal se considera una especie de elixir curativo.

Además se ve como el principio unificador del mercurio y el azufre, siendo éstos dos además lo masculino, el oro (el mercurio), y lo femenino, la plata (el azufre).

⁵³⁶ Cfr. Margolin, Jean Claude. *Alchimie et philosophie à la Renaissance*. París: Librairie Philosophique, 1993, pp. 123-192.

También son espíritu (mercurio) y alma (azufre), por lo tanto la sal es el elemento corpóreo. En la Edad Media los árabes descubrieron que el mercurio y el azufre no producían un metal cuando se fusionaban, sino que generaban cinabrio, es decir, sulfato de mercurio⁵³⁸, un compuesto en la alquimia china (*dan* 丹) de vital importancia, hasta el punto que las dos disciplinas del estudio de este arte—*neidan* 內丹 y *waidan* 外丹—llevan este sinograma en sus nombres.

Por otro lado, el rocío también está estrechamente relacionado con la sal, que unifica al azufre y al mercurio. En la alquimia taoísta también es un elemento básico de las prácticas internas. Por ejemplo, en la sección *Xiaoyao you* 逍遙遊 del *Zhuangzi* 莊子 se explica que los inmortales “aspiran el viento y beben el rocío”⁵³⁹, una idea que en la actualidad sigue en vigor, ya que se cree que el mejor té es el que está preparado con el agua del rocío de la mañana.

Otras dos sustancias importantes son el azufre y el mercurio, que en alquimia medieval se relacionan con el espíritu y con el alma de la obra alquímica, respectivamente. El espíritu es la fuerza que une al alma con el cuerpo físico. En la alquimia helenística el mercurio se consideraba elemento central por su prestigio metalúrgico⁵⁴⁰, no obstante, el mercurio filosófico no es el presente en la naturaleza, sino el que aparece tras las operaciones alquímicas.

El mercurio es la materia prima que lleva en sí todas las formas y la matriz de todos los metales. De su unión con el azufre nace el oro, que simboliza la inocencia y la pureza del alma en su estado original. Para conseguirlo hay que someter el mercurio al azufre y entonces la naturaleza del azufre se desarrolla en el mercurio, y éste puede representarse por el símbolo solar-lunar, que es el punto de partida de la obra, el *aqua vitae* del que hablan los tratados medievales⁵⁴¹. Si se produce la unión entre las propiedades del azufre y el mercurio, se puede lograr la generación y la ansiada *opus magnum*. El mercurio es femenino y representa la fuerza generatriz de la materia, mientras que el azufre es masculino y representa la fuerza activa de la esencia solar.

⁵³⁷ Cfr. Arnau de Vilanova. *Perfectum Magisterium et Gaudium*. En Manget, J.J., ed. *Biblioteca chemica curiosa*. Ginebra, 1702, vol. 1, p. 682 ss.

⁵³⁸ Cfr. Needham, Joseph. *Science and civilization in China vol 2*. Cambridge: CUP, pp. 533-43.

⁵³⁹ *NHZZa*, p. 12.

⁵⁴⁰ Elava Galán, Juan. *Cinco tratados españoles de alquimia*, p. 30.

⁵⁴¹ *Ibidem*, pp. 29-30.

En la alquimia taoísta la sal aparece en dos términos que se emplean únicamente en alquimia externa o *waidan* 外丹: *rongyan* 戎鹽 (sal de lago) y *luxian* 鹵鹹 (sal de lago).

Por un lado, *rongyan*, que literalmente significa “sal del Este/del estado de Rong” es un elemento empleado en la alquimia externa. Tiene forma de cubo o circular y presenta los colores blanco y morado. Es básicamente otro nombre para el mineral llamado amatista. El término *luxian* hace referencia a una sustancia que se emplea durante la práctica de alquimia externa. Se refiere exactamente a los granos de sal que se encuentran en cualquier tierra salina.

Por su parte, el “azufre” en chino es *liuhuang* 硫磺, un término que hace referencia al compuesto químico en sí, aunque también se refieren a él algunos textos como esencia primordial (*yuanjing* 元精).. En alquimia externa taoísta o *waidan* 外丹 el azufre es uno de los ocho minerales y se categoriza como de naturaleza templada con un olor ácido característico y tóxico. Su función principal es la de eliminar la naturaleza fría de los cuerpos con los que entra en contacto. Por eso en medicina china se emplea para tratar exceso de frío y dolores en articulaciones, entre otras dolencias. Lo más relevante es que el azufre es el elemento principal del cinabrio (*dansha* 丹砂), que es a su vez uno de los ocho minerales.

Normalmente, el término azufre aparece escrito en textos de *neidan* como *liuhuang* 硫磺/硫黃, en cuyo caso se refiere al principio químico en sí. Otro nombre que recibe es *shiting zhi* 石亭脂, que significa “aceite de la piedra del pabellón”. Además de referirse a la sustancia natural, también hay un componente de práctica interna relacionada con el espíritu.

Finalmente, el “mercurio” en chino tiene dos traducciones: *gong* 汞 (錄) y *shuiyin* 水銀. El primero (*gong* 汞) está formado por los caracteres *gong* 工 en la parte superior, que es la parte fonética, y *shui* 水 en la inferior. La variante que contiene *jin* 金 a la izquierda (*gong* 錄) indica que se trata de un metal, con lo que se trata de un “metal líquido”. La segunda denominación hace justicia a su nombre: *shui* 水 (agua/líquido) *yin* 銀 (plata), debido a su aspecto y color.

En alquimia interna taoísta (*neidan* 內丹) el término *gong* se refiere al espíritu primordial (*yuanshen* 元神) o a la esencia primordial (*yuanjing* 元精). Estos elementos representan fuego y agua, respectivamente. La fusión entre ambos es parte de la primera

parte del proceso alquímico. Tras ella, la esencia se transforma en pneuma. Por otro lado, en alquimia externa taoísta se considera un elemento con una gran capacidad de coagulación que se mantiene estable en contacto con el aire.

Por otro lado, *shuiyin* se conoce como la base del elixir (de la piedra filosofal) y es la unión del pneuma verdadero prenatal. En un principio fue usado por la escuela de alquimia externa y los practicantes de *neidan* lo comenzaron a utilizar para referirse al pneuma primordial (*yuanqi* 元氣). En alquimia externa aparece definido de esta manera en el texto del periodo Tang, *Yaoting lun* 藥性論 (*Tratado sobre la naturaleza de las medicinas*), escrito por Zhen Quan 甄權 (ca. 540-643):

水銀殺金銅毒蛇女也有大毒朱砂中液也此還丹之母神仙不老之藥

542

El mercurio elimina el veneno de los metales y es como una bella mujer: tiene veneno. Es el líquido que contiene el cinabrio, la madre del elixir/de la piedra filosofal, y además es la medicina/el elixir que logra la inmortalidad.

En esta definición se ve claramente la relación entre el mercurio y la purificación o limpieza. La imagen de elemento purificador de los metales la podemos trasladar al cuerpo, ya que en las prácticas de alquimia interna o *neidan* se buscará en primer lugar esa limpieza que aporta el mercurio.

2.6 La piedra filosofal y el elixir

La alquimia en sí es un arte individual, una práctica que está encaminada a la obtención de un estado superior, o bien de un elixir, que sirva como remedio para las dolencias del cuerpo humano al tiempo que aporte longevidad y ayude a trascender al adepto. Paracelso definió el objetivo de la alquimia como un arte en el que se trata de "transmutar un metal en otro" con el fin último de "llegar a la verdad"⁵⁴³. Para ello es necesario un conocimiento profundo de los astros y de su influencia sobre la Tierra, aunque únicamente se conseguirá la piedra a través del Sol y la Luna. Esta piedra

⁵⁴² Zhen Quan 甄權 *Yaoting lun* 藥性論. Hefei: Anhui kexue jishu, 2006, p. 278.

⁵⁴³ Paracelso. *Manual de la piedra filosofal y otros textos alquímicos*. Barcelona: MRA, 1997, p. 90.

filosofal será el tema y el título de obras alquímicas, como el *Manual de la piedra filosofal*, de Philipphus Teophrastus Paracelsus (Paracelso).

Otro nombre con el que se conoce a la materia final es el elixir preciado. En la tradición taoísta la obra final recibe también diversos nombres, relacionados con la idea de elixir, pero nunca se emplea piedra filosofal. Así, encontramos términos como *jindan* 金丹 (cinabrio dorado) o *jinyi* 金液 (líquido dorado), entre otros, para referirse a esta misma sustancia. En la mayor parte de las ocasiones, el origen del término está en la apariencia de la sustancia final del proceso alquímico. En alquimia externa la sustancia principal es el cinabrio o bermellón, que es sulfuro de mercurio rojo, que al fundirse con el plomo, el azufre y otras sustancias da lugar a una sustancia de color dorado, de ahí la denominación elixir dorado (*jinyi* 金液) o medicina dorada (*yaojin* 藥金). Por esto, a la alquimia externa también se le conoce con el término de *lian jinshu* 煉金術 (lit. arte del fundido de metales), y a la obra final se le conoce también como cinabrio dorado (*jindan* 金丹).

El término “elixir”, además se utiliza extensamente en los textos del corpus alquímico pseudolulliano titulado el *Testamentum*, y en el *Rosarium Philosophae*, atribuido a Arnaldo de Villanova⁵⁴⁴. En el *Testamentum*, el elixir se define como “madre y emperatriz de todas las medicinas”; es el punto culminante de la actividad alquímica y también el intento de producir un cuerpo puro y perfecto que sea capaz de influir a los metales y a los cuerpos humanos. El objetivo es perfeccionar la naturaleza de los cuerpos a los que se aplique el proceso de transformación⁵⁴⁵. La aparición del término elixir y el concepto de devolver la perfección a los cuerpos parece proceder de los textos alquímicos griegos y árabes. A partir de ellos se editó el primer libro de alquimia al latín, el *Liber de compositione alchimiae* o *Testamentum Morieni*⁵⁴⁶.

⁵⁴⁴ Pereira, Michela. “Elixir Vitae: los orígenes de la farmacología alquímica”. En *Los Hijos de Hermes: alquimia y espagiria en la terapéutica española moderna*. Puerto Sarmiento, F. Favier; Alegre Pérez, María Esther; Rey Bueno, Mar; López Pérez, Miguel, eds. Madrid: ediciones Corona Borealis, p. 93-114.

⁵⁴⁵ Joseph Needham considera loable el trabajo de los autores del *Testamentum*, ya que introdujeron en Europa la idea de ingestión de una sustancia con el objetivo de prolongar la vida y mejorar la salud. Ver Needham, Joseph. *Science and civilization in China*. Cambridge, vol. V, parte 4, p. 366.

⁵⁴⁶ Cfr. Pereira, Michela. “Elixir Vitae: los orígenes de la farmacología alquímica”, p. 94-5.

3. Los inicios de la alquimia en España

Básicamente hay dos opiniones a este respecto, que podríamos denominar eurocentrista y sinocentrista. Por un lado, hay quienes consideran que la alquimia se origina en Mesopotamia y de ahí pasó al continente europeo, desde donde se extendería hasta Oriente próximo y China⁵⁴⁷. Por otro lado, la rama sinocentrista sostiene que el origen de la alquimia está en la China del siglo IV a. e. c.⁵⁴⁸ Entre las razones que exponen es que el oro era poco conocido en la civilización china de la época, y los métodos de fundido del metal puro eran totalmente nuevos. En este contexto cobra sentido el desarrollo de técnicas para la consecución de nuevas variedades de metales, sin embargo, en Mesopotamia ya se conocían estos métodos desde el siglo XIV a. e. c.

En cualquier caso, es obvia la relación de la alquimia con la química. Pero no se debe caer en el error de pensar que la alquimia es únicamente una ciencia de transmutación de metales, sino que el alquimista busca además una transformación en sí mismo. El uso de metales y minerales es uno de los métodos posibles para lograr este cambio y, de hecho, son un reflejo de la transformación que se produce en el alquimista en sí.

El origen del vocablo “alquimia” (al-kimya) parece indicar que durante la Edad Media fueron los musulmanes los principales investigadores de estas técnicas. Es muy posible que los árabes hayan sido los transmisores de este arte a España y a otros lugares de Europa, sobre todo durante la época de ocupación de la Península Ibérica (711-1492). Si aceptamos la hipótesis del origen chino de la alquimia, y teniendo en cuenta que la dinastía Tang (618-907) es el periodo de mayor auge de la alquimia en China, no es descabellado pensar que los orígenes de este arte se encuentren en China. Esto se explicaría por los tres siglos de la dinastía Tang que fue una época de apertura e intercambio con otros pueblos cercanos, y es muy probable que haya habido una

⁵⁴⁷ Entre los defensores de esta propuesta están los estudiosos de la alquimia Frank Sherwood Taylor y Mircea Eliade. Cfr. Sherwood Taylor, Frank. *The Alchemists*. Nueva York: Schuman, 1949, p. 75. Y también Eliade, Mircea. *Cosmología y alquimia babilónicas*. Barcelona: Paidós, 1993, pp. 83-107. Sobre el origen mesopotámico consultar también Stapleton, H. F. “The Antiquity of Alchemy”. *Ambix*, vol 5, (1953), pp. 1-43, pp. 15 y ss.

⁵⁴⁸ Cfr. Dubs, Homer H. “The Beginning of Alchemy”. *Isis*, vol. 38, (1947), pp. 62-86, esp. pp. 80 y ss.

transmisión del conocimiento alquímico entre el pueblo chino y el mundo islam entre los siglos VIII y X. Esto además cobra mayor sentido cuando descubrimos que el primer texto conocido sobre alquimia en España es una traducción de un texto árabe datado del siglo IX.

El primer texto reconocido de alquimia español se titula *De aluminibus et salibus*, aunque también se conoce por los títulos *Tratado de los alumbres y las sales*, o bien, *Libro de los alumbres y las sales*. La traducción data de finales del siglo XI o comienzos del XII, y algunos autores lo consideran como el comienzo de la alquimia española⁵⁴⁹. La mayoría de autores consideran al químico persa Al Razi, también escrito Razés o Rasis (865-923), como el autor de esta obra. por lo tanto, es posible que la obra fuera compuesta entre finales del siglo IX y principios del X⁵⁵⁰. No obstante, si además aceptamos la hipótesis de que Al Razi hizo de recopilador del saber alquímico de obras pasadas, el contenido del texto quizás sea bastante anterior.

La traducción al latín del texto aparece en un artículo de Robert Steele de 1929⁵⁵¹ y se atribuye a Gerardo de Cremona, el famoso traductor de textos árabes al español afincado en Toledo durante el siglo XII. Al comienzo del artículo Steele indica que este texto es uno de los clásicos de química y de farmacología y considera que el autor indudable del texto es Al Razi. No obstante, en un estudio del año 1935, Ruska concluye que Razi no fue el autor de dicha obra, sino que se trata de un español que posiblemente viviera durante el siglo XI⁵⁵². Dado el carácter de la obra el editor de las setenta secciones que contiene el texto debió de tener conocimientos muy específicos de química. En cualquier caso, se puede afirmar que el texto fue realizado en España,

⁵⁴⁹ Cfr. García Font, Juan. *Historia de la alquimia en España*. Barcelona: MRA, 1995, pp. 59-60. Es curioso que en el pionero estudio *La alquimia en España* no se encuentre recogida esta obra, a pesar de su importancia. Esto puede deberse a que el autor de la misma realizó su investigación con documentos que se encontraban en las bibliotecas españolas, y los manuscritos existentes se encuentran en la Universidad de Oxford y en el Museo Británico. Para otros textos de alquimia española consultar Luanco, José Ramón de. *La alquimia en España*. Barcelona: Ediciones Obelisco, 1995.

⁵⁵⁰ Véase por ejemplo. Steele, Robert. "Practical chemistry in the twelfth century. *Rasis de aluminibus et salibus*, translated by Gerard of Cremona". *ISIS* vol 12 (1929), pp 10-46.

⁵⁵¹ *Ibidem*, pp. 14-42. La traducción íntegra al latín se puede consultar en dichas páginas.

⁵⁵² Ruska, Julius ed. & trad. *Das buch der alaune und salze*. (El libro de las alumbres y las sales). Berlin: Verlag Chemie, 1935.

debido a las múltiples alusiones a localidades de la Península y los minerales que se encuentran en algunas de ellas.

El manuscrito en sí aparece sin título; el encabezado *De aluminibus et salibus* se debe a la traducción al latín de Cremona y, posiblemente, también a los cambios que hicieron los editores árabes que lo ayudaron en la latinización del texto. Además, entre las obras de Rasis no aparece este título, por lo que algunos autores se han aventurado a utilizar el colofón del manuscrito, *Secretum Philosophie Secretissimum* (El secreto más secreto de la filosofía), como título de la obra⁵⁵³.

El *Tratado de los alumbres y las sales* está dividido en 70 secciones y es una recopilación de una buena parte del saber químico de la Edad Media. El texto trata principalmente de cuatro tipos de sustancias que se emplean en química. Por una parte, alumbres o vitrioles y sales y derivados, y por otro, se distingue entre los espíritus o agentes volátiles como el mercurio, el arsénico, el azufre y el amoníaco de sal, y los cuerpos, es decir, los metales en sí: el oro, la plata, el hierro, el plomo, el estaño y el cobre⁵⁵⁴.

Un dato a destacar de esta obra es la curiosa relación del título con la obra china titulada *Yantie lun* 鹽鐵論 (Discursos sobre las sales y el hierro)⁵⁵⁵, atribuida a Huan Kuan 桓寬, que vivió durante el siglo I de nuestra era. El texto en sí data del año 60 e. c. y es la primera ocasión en la que se menciona la ingestión de elixires para obtener longevidad, además de presentar distintos minerales y su importancia para el comercio durante la dinastía Han oriental (25-220 e.c).

De este tratado existen dos traducciones a lenguas europeas, que están centradas en el valor económico de la obra durante su aparición⁵⁵⁶. Lo relevante es que a pesar de la diferencia de casi mil años entre la obra española y la obra china, ambas presenten un título y un contenido muy similar. En una posible investigación y comparación de las

⁵⁵³ Steele, Robert. "Practical chemistry in the twelfth century", pp. 12-13.

⁵⁵⁴ Cfr. Ruska, Julius. "Alchemie in Spanien". En *Angewandte Chemie*, 46 (1933), pp. 337-340. Este artículo también fue publicado en español bajo el título "La participación de España en el desarrollo de la alquimia". En *Revista Información y Progreso*, vol 6, (1933), pp. 284-287.

⁵⁵⁵ Huan Kuan 桓寬. *Yantie lun jiaozhu* 鹽鐵論校注. Beijing: Zhonghua shuju, 1996.

⁵⁵⁶ Gale, Esson M. trad. *Discourses on salt and iron: a debate on state control of commerce and industry in ancient China*. Taipei : Chengwen, 1967. Delphine Baudry-Weulersse, Jean Levi, Pierre Baudry trads. *Dispute sur le sel et le fer*. Paris: J. Lanzmann & Seghers, 1978. La traducción en inglés sólo incluye los 28 primeros capítulos. La versión en francés está completa.

dos obras habría que desvelar si el título es mera coincidencia y si la obra española hubiera podido recibir alguna influencia del tratado chino. El presente estudio, no obstante, está centrado en un texto posterior, *El Rosario de los Filósofos* de Arnau de Vilanova, que se analiza en detalle posteriormente.

CAPÍTULO V

LAS “TRES SUSTANCIAS” EN *EL ROSARIO DE LOS FILÓSOFOS* DE ARNALDO DE VILANOVA Y SU CORRESPONDENCIA CON LOS “TRES TESOROS” DE LA ALQUIMIA INTERIOR TAOÍSTA

1. Datos bio-bibliográficos del autor

De Arnaldo de Vilanova (1240-1311), aunque se duda de su lugar exacto de nacimiento, se cree que fue aragonés, o así lo indica al menos Ricardo Centellas en su traducción y notas sobre un manuscrito de la obra arnaldiana titulada *Speculum medicina (Espejo de la medicina)*⁵⁵⁷. En este trabajo también indica que fue médico y profesor de medicina y que procede de Villanueva de Jiloca, una localidad aragonesa, de la que emigró poco después de nacer, quizás al reino de Valencia, que poco antes había sido conquistado por el rey Jaime I entre 1225 y 1262 en favor de los cristianos⁵⁵⁸.

Principalmente, Arnaldo fue médico, aunque también se ocupó de temas religiosos, vertiente de la cual posiblemente surgió su interés por la alquimia, con la que buscaba una transformación espiritual⁵⁵⁹. Se sabe también que en 1260 estudió la carrera de medicina en la localidad francesa de Montpellier, y que veinte años más tarde ya estaba sirviendo como médico en la casa real de Barcelona.

Respecto a su obra hasta la fecha no ha habido un estudio completo del corpus alquímico de Arnau de Vilanova. El trabajo del estudioso francés Antoine Calvet sobre los escritos alquímicos del médico ha sido el más completo⁵⁶⁰. En él aparecen los títulos de las obras relacionadas con la alquimia de Vilanova, pero la polémica respecto a qué escritos pertenecen a esta rama y su relación con él está servida. Por ejemplo, Juan Antonio Paniagua niega toda implicación de nuestro protagonista con la alquimia y considera que sus escritos son únicamente de índole médica y científica⁵⁶¹. Éste las

⁵⁵⁷ Centellas, Ricardo. *Arnaldo de Vilanova. Villanueva de Jiloca 1240-Génova 1311*. En *Publicaciones de la Institución Fernando el Católico*, n. 2160 (2000), pp. 1-6. Este documento aparece escaneado en la dirección web <http://villanuevajiloca.wordpress.com/arnaldo-de-villanueva-arnau-de-vilanova/> (Fecha de consulta 29 de septiembre de 2011).

⁵⁵⁸ *Ibídem*, p. 1.

⁵⁵⁹ Cfr. Santi, Francesco. *Arnau de Vilanova: l'obra espiritual*. Valencia: Diputació Provincial, 1987, pp. 75-100.

⁵⁶⁰ Calvet, Antoine. "L'alquimie d'Arnaud de Villeneuve". En Ribémont, Bernard, ed. *Terres médiévales*. París: Klincksieck, 1993, pp. 21-34.

⁵⁶¹ Cfr. Paniagua Arellano, Juan Antonio. "El problema del corpus científico arnaldino". En Perarnau, Josep ed. *Actes de la I Trobada Internacional d'Estudis sobre Arnau de Vilanova*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1995, p. 19. Consultar también Paniagua Arellano, Juan Antonio. *Estudios y notas sobre Arnau de Vilanova*. Madrid: CSIC, 1963.

clasifica en tres categorías: obras médicas escritas por Arnau, obras de dudosa atribución y obras seguramente apócrifas⁵⁶².

Por su parte, Menéndez Pelayo proporciona entre otras la siguiente lista de las obras de carácter alquímico atribuidas a Arnaldo de Vilanova⁵⁶³:

- Thesaurus Thesaurorum* (*Tesoro de los tesoros*)
- Rosarius philosophorum* (*Rosario de los filósofos*)
- Novum lumen* (*Nueva luz*)
- Flos Florum* (*Flor de las flores*)
- Epistola magistri Arnaldi de Vilanova super alchimiam ad Regem Napolitanum*
(*Carta del maestro Arnaldo de Vilanova al rey de Nápoles, que trata de la alquimia*)

La relación de Arnau de Vilanova con la alquimia, para algunos autores, está vinculada únicamente con su aparición en las obras de Ramón Llull⁵⁶⁴. Otros consideran que textos como el *Flos Florum* o el *Rosarius Philosophorum* siempre se consideraron obra de Arnaldo, y que posteriormente se puso en duda su autenticidad, sobre todo porque el propio autor “consideraba que los alquimistas eran unos idiotas”⁵⁶⁵. Aunque esto aparece en sus obras, también es verdad que en muchos otros textos de alquimia encontramos críticas a filósofos o a alquimistas que cometen errores y que aportan información falsa⁵⁶⁶.

Por otro lado, en España, la opinión del arqueólogo pionero de la alquimia, Juan García Font, es que Vilanova fue médico y alquimista. En su manual, dedica un apartado bastante extenso a la persona de Arnaldo de Vilanova y a su historia con Jaime

⁵⁶² Ibidem, pp. 20-2. En el listado de las obras de Arnaldo no aparece *Rosarium Philosophae*, que Paniagua considera ajena a Vilanova. En un artículo de mediados del siglo XX el mismo autor ya expuso claramente su postura respecto al carácter alquimista de Vilanova. Cfr. Paniagua Arellano, Juan Antonio. “Notas en torno a los escritos de alquimia atribuidos a Arnau de Vilanova”. En *Archivo Iberoamericano de historia de la medicina*, 11 (1959), pp. 406-419, esp. p. 411.

⁵⁶³ Menéndez Pelayo, Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles*. Santander: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1948, vol 2, l. 3, p. 260.

⁵⁶⁴ Cfr. Halleux, Robert. *Les textes alchimiques*. Turnhout, 1979, p. 105.

⁵⁶⁵ Cfr. Mc Vaugh, Michael Rogers. “Arnald of Vilanova”. En *Dictionary of Scientific Biography*. Nueva York: Scribner, 1970, I, pp. 289-91, esp. p. 291.

⁵⁶⁶ Cfr. García Font, Juan. *Historia de la alquimia en España*, p. 103.

II de Aragón en relación a su profesión como médico⁵⁶⁷. En 1300 la corte pontificia aconsejó a Arnaldo que se concentrara en sus medicinas o de lo contrario lo encarcelarían por sus ideas sobre la medicina relacionada con el espíritu y cuestiones paganas como el uso de rituales para curar problemas de sueño⁵⁶⁸, lo que deja claro que Arnaldo no era un médico “tradicional” que se dedicara únicamente a la química medicinal, sino que veía más allá de la enfermedad y buscaba sus causas en factores alejados de lo tangible⁵⁶⁹. En cualquier caso, está claro que para el historiador español *El rosario de los filósofos* es obra de nuestro personaje y no cabe duda de su relación con la alquimia⁵⁷⁰.

Finalmente, cabe destacar la figura del alquimista francés Perarnau de Vilanova (1325-1343). Según estudios recientes, este autor sería el responsable de un texto llamado *Rosarium philosophorum* datado del 1336. Dicho texto es completamente diferente a otros tratados alquímicos con el mismo título, incluyendo al de Vilanova, y se considera una obra de transición entre las colecciones del siglo XIII, que explican la fabricación de elixires, y las del siglo XIV, que hablan de un elixir que transforme los metales en oro⁵⁷¹. Lo más importante, no obstante, es diferenciar la obra de Arnaldo titulada también *Rosarium philosophorum* con otra anónima bajo el mismo título publicada en Alemania en 1550. Esta diferencia ha dado lugar a múltiples confusiones, y por ello en algunos casos se ha optado por utilizar el título *Rosarium arnaldi* o

⁵⁶⁷ A este respecto consultar Balaguer i Perigüell, Emilio. *Arnau de Vilanova. La medicina, la ciencia y la técnica en tiempos de Jaime II*. Anales de la Universidad de Alicante. Historia medieval, n. 11, (1996-1997), pp. 13-28

⁵⁶⁸ Cfr. García Font, Juan. *Historia de la alquimia en España*, p. 93-4.

⁵⁶⁹ Las biografías de Vilanova que se encuentran disponibles son Carreras, J. *Vida d'Arnau de Vilanova*. Barcelona: Barcino 1947, pp. 11-49. Paniagua, J. A. *Vida de Arnaldo de Vilanova dins*. Archivo iberoamericano de la historia de la Medicina, III (1951), pp. 3-83.

⁵⁷⁰ Ibidem, p. 103. Para un listado de las obras alquímicas que se atribuyen a Vilanova consultar Pereira, Michela. “Arnaldo da Villanova e l'alchimia. Un 'indagine preliminare'”. En Perarnau, J. Ed. *Actes de la I Trobada Internacional d' Estudis sobre Arnau de Vilanova*. Barcelona: Institut d' Estudis Catalans, II, pp. 135-149.

⁵⁷¹ Rodríguez Guerrero, José. “The alchemist Perarnau de Vilanova (fl.1325-1343) and the origin of the alchemical corpus attributed to Arnau de Vilanova (ca. 1240-1311)”. Ponencia presentada en CHYMIA. Science and Nature in Early Modern Europe (1450-1750) en El Escorial (Madrid), 8 de septiembre de 2008.

Rosario de Arnaldo para evitar malentendidos⁵⁷². Por ello, en este estudio se emplea el título en español *Rosario de los filósofos* para referirse a la obra de Vilanova.

2. La estructura de *El Rosario de los filósofos*

En el siglo XVI se editó una obra alquímica en Alemania bajo el mismo título. De autor anónimo, dicho tratado se ha atribuido a Vilanova en diversas ocasiones y ha sido traducido al español⁵⁷³, pero se trata de textos diferentes. La obra alemana data de 1550 y consta principalmente de ilustraciones, mientras que el tratado de Arnaldo de Vilanova no incluye imágenes sino explicaciones detalladas sobre la consecución de la obra y aporta instrucciones muy claras sobre cómo hacerlo, por lo tanto, no hay que confundir ambas obras.

La obra *El rosario de los filósofos* apareció junto al *Tesoro de los tesoros*, aunque se trata de dos obras diferentes. Para algunos autores este escrito destaca entre los tratados de alquimia por su sencillez en la exposición y la claridad de estilo⁵⁷⁴. Lo cierto es que está en un lenguaje llano y accesible, pero está repleto de símbolos e imágenes relacionadas con la consecución de la obra, con lo cual no es fácil de entender el sentido original del mismo.

El libro está dividido en *Teoría y Práctica*. La primera parte son diez capítulos en los que se describe un método filosófico y se relaciona con las doctrinas que seguían los alquimistas. A grandes rasgos, estos primeros capítulos contienen información sobre el azufre y el mercurio, términos que emplea Vilanova para referirse a dos materias que se encuentran en la naturaleza y a partir de las cuales se obtiene la piedra filosofal. Al final de esta sección explica qué es la obra final y qué características presenta.

La segunda parte consta de treinta y dos capítulos distribuidos en cuatro maneras de operar para obtener la obra. Esta obra se conoce como elixir o piedra filosofal. Esta sección trata básicamente de cómo realizar ciertas actividades más específicas relacionadas con la consecución de la obra. Se habla de elementos como el mercurio, los cuatro elementos, la relación entre el agua y el aceite, y los cuatro elementos

⁵⁷² La edición que uso en este estudio es Vilanova, Arnau de. *El rosario de los filósofos. Rosarium arnaldi*. Barcelona: Indigo, 1998.

⁵⁷³ Muñoz Moya, Manuel ed. *El rosario de los filósofos*. Barcelona: Muñoz Moya y Montraveta, 1986.

⁵⁷⁴ Cfr. *La alquimia en España*, pp. 314-5.

aristotélicos. Sigue con el mismo orden de descripción detallada de cada proceso, pero no queda claro las fases que se deben seguir para la consecución de la obra.

3. Conceptos esenciales de la alquimia arnaldina

Antes de empezar a analizar el contenido de *Rosarius Philosophorum* es importante conocer la postura de Arnaldo de Vilanova respecto a la alquimia. Para esto se toman como referencia los tres puntos que señala García Font en el apartado dedicado al médico⁵⁷⁵:

- La piedra se obtiene con mercurio y azufre
- El mercurio es el esperma de todos los metales
- El “spiritus” como fermento regenerador

3.1 La piedra se obtiene con mercurio y azufre

El mercurio es causa de perfección y “todas las sustancias licuables proceden, por naturaleza, de la substancia del mercurio y del azufre”⁵⁷⁶. Esto es evidente desde el primer capítulo del *Rosario de los filósofos*, donde estas dos sustancias están presentes desde el comienzo. En el segundo capítulo, por ejemplo, se vuelve a recalcar que “el mercurio es la medicina de todos los metales”, y se hace una alusión a la filosofía aristotélica⁵⁷⁷. Para García Font, no obstante, esta idea puede ser contradictoria con el texto *Speculum*, donde el oro puro es el metal que se considera superior y se “condena a los alquimistas que sólo consiguen la sustancia y el color del oro sin que logren infundir en él las indicadas virtudes”⁵⁷⁸.

No obstante, el “oro” o el “azufre” que se emplean en los textos alquímicos no siempre se refieren a los metales o las sustancias en sí, sino que pueden referirse a un “oro” determinado de esos alquimistas, o un “azufre” que él emplea en la consecución

⁵⁷⁵ Cfr. *Historia de la alquimia en España*, p. 103-5.

⁵⁷⁶ *El Rosario de los filósofos. Rosarium arnaldi*, p. 41.

⁵⁷⁷ *Ibidem*, p. 43.

⁵⁷⁸ Cfr. *Historia de la alquimia en España*, p. 103.

de la obra.⁵⁷⁹ En una sección posterior se analizará el sentido del azufre, del mercurio y de la sal desde el punto de vista de la alquimia taoísta, sobre todo desde una perspectiva del trabajo interno corporal del taoísmo.

3.2 El mercurio es el esperma de todos los metales

El mercurio es la materia prima de todos los metales. Así se repite en numerosas ocasiones en el texto⁵⁸⁰. García Font señala que todos los metales se convierten en mercurio al igual que el hielo se transforma en agua, de ahí que compare el hielo con el agua y el mercurio a la material prima⁵⁸¹.

3.3 El espíritu como fermento regenerador

En la obra *Flos florum* se dice que “el espíritu se une al cuerpo mediante el alma”, y que “la piedra es corpórea y espiritual”⁵⁸². Esto puede tener relación con la idea de pneuma en el pensamiento chino y griego antiguo, donde una mala naturaleza de este concepto se asociaba con un mal espíritu y podía traer desequilibrios corporales y de salud. El espíritu para Arnaldo, según García Font, está vinculado a una realidad superior que correspondería a una suerte de quintaesencia universal⁵⁸³. En una sección posterior también se tratará el concepto de espíritu y pneuma dentro de la tradición taoísta y en relación directa con las prácticas de alquimia interior.

Una vez establecidos los tres principios básicos de la obra alquímica de Arnaldo de Vilanova, no hay que olvidar que el objeto del proceso alquímico es una imitación de la obra de la naturaleza, que a su vez se refleja en el adepto. Para ello es necesario entender que la piedra está dotada de cuerpo, alma y espíritu, que se corresponden con la esencia, el pneuma y el espíritu en la alquimia taoísta. La diferencia más importante reside en que en la alquimia europea el resultado final está formado de esos tres componentes, mientras que para los taoístas la esencia, el pneuma y el espíritu son

⁵⁷⁹ De esto nos avisa García Font y da el ejemplo del texto *Confessiò de Barcelona*, donde el azufre es imagen de los falsos religiosos en el pueblo. Ibidem, p. 103.

⁵⁸⁰ Por ejemplo, en los capítulos II, IV, y VI del Libro Primero.

⁵⁸¹ Cfr. *Historia de la alquimia en España*, p. 104.

⁵⁸² Ibidem, p. 104.

⁵⁸³ Ibidem, p. 105.

herramientas y a la vez son procesos para lograr la apertura del proceso alquímico en el cuerpo.

4. Análisis de *El rosario de los filósofos* desde la perspectiva del *neidan*

En la primera parte de este estudio se han analizado las secciones del *Daodejing* y del *Zhuangzi* en las que aparecen los conceptos de esencia, pneuma y espíritu. Se ha explicado el contexto de cada uno de ellos desde el punto de vista de la alquimia taoísta y se han relacionado con otros textos de *neidan*. En el caso del texto alquímico español a analizar a continuación, el *Rosario de los filósofos* de Arnaldo de Vilanova, el estudio se centrará en los pasajes de este texto que tienen relación con el mercurio, el azufre y la sal. Estos tres conceptos, estrechamente relacionados con el espíritu, el pneuma y el alma procedentes de la tradición griega, van a servir como puente para explicar la alquimia de Vilanova de acuerdo con los tres tesoros del *neidan*.

La obra está dividida en dos partes, que el propio autor denomina “Teoría” y “Práctica” con diez y treinta y dos capítulos, respectivamente. En la primera parte se explica la importancia de las tres sustancias en el proceso alquímico, mientras que en la segunda parte de la obra está dedicada principalmente a los experimentos en el laboratorio. El propósito del análisis de esta obra es comparar las tres sustancias con los tres tesoros de la alquimia taoísta, por eso únicamente se realiza un estudio de la primera parte titulada “Teoría”.

4.1 Proemio

El texto comienza con el “Proemio”, que es una explicación del autor sobre el por qué ha elegido el título *Rosario* para su obra. En estas líneas se dice que el libro es “un resumen del libro de los Filósofos”⁵⁸⁴, y por ello a lo largo de la obra se van a mencionar los cuatro elementos aristotélicos y se recalca en numerosas ocasiones la importancia de los escritos de los filósofos de la antigüedad. Por ejemplo, en el capítulo II se cita a Aristóteles para explicar que el mercurio es un elemento que se encuentra en todas las sustancias licuables⁵⁸⁵. El proemio sigue con una exhortación al lector para

⁵⁸⁴ Cfr. *El rosario de los filósofos. Rosarium arnaldi*, p. 35.

⁵⁸⁵ Ibidem, p. 43.

buscar en el texto a la madre inicial y final de toda la Filosofía, que se define de esta manera:

“La que dota a los hombres de civilización, los enriquece con ganancias, ayuda a los pobres, mantiene el cuerpo en buen estado y dispensa salud”⁵⁸⁶.

En textos alquímicos occidentales la aparición del término “filosofía” está relacionada con el *lapis philosophorum* “piedra filosofal”, que es el elixir final que se busca tras la operación alquímica. Es la consecución de la obra. La alusión a la “madre inicial y final de la Filosofía” se refiere a la piedra filosofal, así pues, es una manera de explicar al lector que en las líneas del libro puede llegar a encontrar la manera de obtener el elixir alquímico.

Cabe señalar antes de pasar a analizar los capítulos que este tipo de prólogos escasean en la literatura taoísta de índole alquímico, donde la mayoría de las obras comienzan directamente con una exposición del tema y no reparan en explicar el contenido o la utilidad del mismo. Por ejemplo, en la obra alquímica titulada *Wuzhen pian* 悟真篇 (*Despertar a la verdad*), de Zhang Boduan 張伯端 (987?-1082), no encontramos ningún prólogo o explicación por parte del autor. Esta obra y el *Rosario de los filósofos* se formaron en el mismo periodo histórico, pero las diferencias son notables desde el principio, donde en la primera frase leemos:

不求大道出迷途，縱負賢才豈丈夫；百歲光陰石火爍，一生身世水泡浮。

Si no buscas el gran Tao y no sales de la confusión, es posible que obtengas valor y talento pero, ¿acaso podrás convertirte en un gran hombre?⁵⁸⁷

⁵⁸⁶ Ibidem, p. 36.

⁵⁸⁷ Para el edición en chino ver Zhang Boduan 張伯端. *Wuzhen pian qianjie* 悟真篇淺解. Beijing: Zhonghua shuju, 1990. Para una traducción del texto íntegro al inglés consultar Pregadio, Fabrizio. *Awakening to reality*. Mountain View: Golden Elixir Press, 2009, pp. 21-75.

Sin un comentario y unos conocimientos previos acerca de los conceptos que aparecen en esta primera frase, será difícil que el lector profano entienda el significado de estos versos. Con esto no se quiere inferir que el texto de Vilanova u otros escritos alquímicos españoles sean más accesibles al lector, sin embargo, es digno de destacar que el autor haya dedicado unas líneas a explicar qué puede esperar el lector de este libro. En textos alquímicos taoístas, desde luego, no es común encontrar este tipo de preámbulos.

4.2 Capítulo I. De la manera de engendrar los metales

En esta sección la idea principal es que para obtener el mejor elixir o medicina final es necesario imitar la obra de la naturaleza. Para explicarla menciona al mercurio y al azufre y los define como el origen de todas las sustancias licuables. Además de estos dos compuestos también señala la importancia del calor, que es el encargado de coagular el mercurio a través del vapor del azufre:

“... el mercurio se coagula por el vapor del azufre mediante su substancia térrea, sutil, aérea y digerida, unida a él primero por la mezcla, después por la acción del calor, elevada, cocida totalmente y digerida, hasta que tenga la fuerza sulfúrea de coagular el mercurio”⁵⁸⁸.

Recordemos que el “mercurio” o el “azufre” en los textos alquímicos no se refieren únicamente a las sustancias en sí, sino que también tienen relación con su naturaleza y su significación. En una sección anterior se indicó que el mercurio es femenino y el azufre se asocia con lo masculino. Pues bien, en términos de alquimia china el mercurio se refiere al espíritu o a la esencia primordial, que a su vez representan al fuego y al agua. El *Rosario de los filósofos* nos dice que para formar los metales es necesaria la unión entre el mercurio y el azufre, es decir, la idea principal es que hay que unir los dos principios de lo masculino y lo femenino. La naturaleza, nos recuerda Vilanova, realiza este proceso de producción de los metales a través de este procedimiento, y por lo tanto, el adepto deberá imitar este proceso si quiere obtener la medicina o elixir:

⁵⁸⁸ Cfr. *El rosario de los filósofos. Rosarium arnaldi*, pp. 41-2.

“En consecuencia, todo aquél que quiera obtener la medicina más perfecta a partir de las sustancias imperfectas tiene que imitar este trabajo de la naturaleza”⁵⁸⁹.

En definitiva, esta primera sección nos explica el proceso natural de formación de los metales a través de la fusión entre el mercurio y el azufre. En términos de alquimia taoísta, esta unión entre los principios Yin y Yang del fuego y el agua es de lo que está hablando Vilanova en esta sección. Lo mismo encontramos en la *Tabla esmeralda* en la primera frase cuando nos equipara lo que está arriba con lo que está abajo y viceversa. Es la unión entre los dos triángulos que representan el fuego y el agua o la fusión entre lo que está arriba y lo que está abajo.

En la alquimia taoísta lo que está arriba equivale al espíritu primordial (el fuego) y lo que está abajo se relaciona con la esencia primordial (el agua). Es precisamente en estas palabras donde recae la importancia de este primer capítulo, ya que establece las bases teóricas de la práctica. Finalmente cabe destacar que el texto no impone limitaciones respecto a si la imitación de la obra de la naturaleza debe realizarse a nivel interno o corporal, o a nivel externo, en un laboratorio.

Si consideramos que el propio cuerpo es un laboratorio, y que ya contamos con los elementos necesarios para formar la material prima, será entonces posible realizar la fusión de una manera interna. De hecho, el mercurio, el azufre y la sal se encuentran en cantidades abundantes en nuestro organismo; el mercurio está en la sangre, en la médula, en los huesos o en los músculos; el azufre se encuentra en las grasas y en las axilas; la sal, por su parte, está en la orina y en el sudor. En definitiva, los tres elementos básicos de la alquimia ya están presentes en nuestro interior y bastaría con llevar a cabo una práctica adecuada para conseguir la fusión de estas tres sustancias.

4.3 Capítulo II. ¿Por qué el mercurio es la medicina de todos los metales?

En esta ocasión Vilanova cita la obra *Meteorum libri* (*Libro de los meteoros/Tratado de meteorología*) de Aristóteles para explicar el por qué de la importancia del mercurio. En particular habla del “libro IV” de este compendio a obra

⁵⁸⁹ Cfr. *El rosario de los filósofos. Rosarium arnaldi*, p. 43.

datada del año 350 a. e. c., donde se explican los cuatro elementos y la relación de los planetas y los fenómenos naturales. Además realiza una comparación entre el mercurio y otros metales. En primer lugar habla del estaño y posteriormente del plomo:

“En cuanto al estaño, parece tener mercurio excelente y puro, pero mal azufre y no bien mezclado. El plomo, tiene un mercurio grueso, malo, pesado y fangoso, y un azufre malo, de sabor malo y fétido, de poca calidad y no se coagula bien”⁵⁹⁰.

Para entender de qué está hablando en este pasaje es conveniente definir cada uno de los términos que no habían aparecido hasta ahora. El primero es el “estaño”, que en alquimia china se conoce con el término *xijing* 錫精 (esencia de estaño), un metal de color plateado y radiante y de naturaleza maleable. Entre los muchos otros nombres que recibe casi siempre encontramos los caracteres de *huang* 黃 (amarillo) o *jin* 金 (dorado)⁵⁹¹.

El segundo término que encontramos es “plomo”, que se corresponde con el carácter *qian* 鉛, y se emplea tanto en *neidan* como en *waidan*. En alquimia interna (*neidan*) se refiere al movimiento del pneuma en el punto situado entre los riñones, es decir, es corresponde con la esencia primordial (*yuanjing* 元精). Esta idea la encontramos, por ejemplo, en el texto *Jiuhuan qifan longhu jindan xili zhenjue* 九還七返龍虎金丹析理真訣 (*Enseñanzas verdaderas explicativas de la teoría del elixir del dragón y el tigre transformado nueve veces y transmutado en siete ocasiones*, CT 229) se dice que “el plomo es la esencia del fuego, es el espíritu primordial”⁵⁹².

⁵⁹⁰ Cfr. *El Rosario de los filósofos*. Rosarium arnaldi, p. 45.

⁵⁹¹ Entre los nombres que aparecen en el *Shiyao eryl* 石藥爾雅 (Diccionario de minerales y elixires/medicinas), aparecen *huangya* 黃牙 (diente amarillo), *huangqing* 黃輕 (amarillo ligero), *huangchi* 黃池 (laguna amarilla), *jinjing* 金精 (esencia dorada), entre otros. Ver Mei Biao 梅彪. *Shiyao eryl* 石藥爾雅. Taipei: Yiwen, 1965. Consultar la sección “Shi zhu yao yinming” 釋諸藥隱名 (Explicación de los nombres secretos de medicinas).

⁵⁹² El original dice *qian shi huo zhijing*, *yuanshen* 鉛是火之精。元神. *ZHDZ*, vol. 19, sec. 43, pp. 234-8.

Otra explicación de plomo la encontramos en otro texto titulado *Zhongyang zhen ren shou danyang ershisi jue* 重陽真人授丹陽二十四訣 (*Veinticuatro instrucciones transmitidas del hombre verdadero Chongyang a Danyang*, CT 1158). En él, no obstante, se dice que el plomo es el pneuma primordial (*yuanqi* 元氣)⁵⁹³, pero tanto en esta obra como en la citada anteriormente la mención del plomo se refiere a una parte del proceso alquímico, ya sea la esencia o el pneuma.

En el *neidan* la esencia se asocia con los riñones y con el agua, y es de naturaleza Yin. Es un elemento que por sí mismo no tiene la capacidad de realizar el proceso alquímico y necesita del elemento fuego, es decir, del espíritu (*shen* 神). En el texto, Vilanova nos habla del plomo como un metal que contiene mercurio y azufre, y añade que ambos son de pésima calidad. La esencia primordial también contiene una parte Yang, pero por sí sola no puede realizar la fusión, sino que necesitaría valerse de otros elementos, que en este caso estarían representados por el mercurio y el azufre, que se consideran de naturaleza de fuego.

No obstante, hay que recordar que en la alquimia externa o *waidan* se emplea el plomo como mineral y se mezcla con otras sustancias para obtener el cinabrio o elixir (*liandan* 煉丹). Por ejemplo, en la obra *Baopu zi* 抱朴子 (*El maestro que abraza la simplicidad*) de Ge Hong 葛洪 (284-363 e. c.) se habla así del plomo:

又《樂子長丹法》，以曾青鉛丹合汞及丹砂，著銅筒中，乾瓦白滑石封之，於白砂中蒸之，八十日，服如小豆，三年仙矣”⁵⁹⁴。

También existe “el método alquímico de Yuezi Chang”. Se mezclan azurita, plomo, mercurio y cinabrio y se vierten en un recipiente de cobre. Encima se vierte plomo en polvo y talco blanco. Se pone cinabrio y se hierve al vapor durante ochenta días. Después de este periodo se forman pequeñas pastillas en forma de alubias y en tres años se logra la inmortalidad.

Tanto si se trata de alquimia interna como de prácticas corporales, el plomo aparece en conjunción con otros elementos y nunca por sí mismo. Vilanova nos explica

⁵⁹³ ZHDZ, vol. 26, sec. 25, pp. 392-4.

⁵⁹⁴ Ge Hong 葛洪. *Baopu zi* 抱朴子. Beijing: Zhonghua shuju, 1996, p. 80.

este principio básico de la alquimia de que es necesario mezclar los elementos adecuados para lograr la mezcla deseada, una idea muy similar a la que emplearían los alquimistas chinos.

4.4 Capítulo III. ¿Por qué el azufre extraño o del vulgo es causa de imperfección de todos los metales?

A pesar del título de esta sección Vilanova nos vuelve a hablar de la perfección del mercurio. Tras dedicar una primera parte a volver a recalcar que la obra se debe realizar siguiendo las palabras de los filósofos, pasa a describir las cualidades del mercurio en relación con el oro y la plata:

“El mercurio, con lo que más se adhiere es consigo mismo, y es también consigo mismo con quien más se comporta como un amigo. Tras él viene el oro, e inmediatamente después, la plata. De ahí se deduce que el oro y la plata son los que participan más de su naturaleza”⁵⁹⁵.

El oro en la alquimia taoísta se conoce como *jindan* 金丹, que significa literalmente cinabrio dorado. En alquimia externa taoísta el elemento principal de la operación es el cinabrio, que es sulfato de mercurio. Éste al fundirlo con plomo, azufre y otras sustancias da lugar a una sustancia de aspecto similar al oro, de ahí que se utilice la denominación “elixir dorado” (*jindan* 金丹), y por la misma razón a las artes alquímicas se las denomina en chino *lian jinshu* 煉金術 (artes de la fundición del oro). Con este compuesto los alquimistas buscaban la medicina que daba la longevidad.

Antes de la dinastía Tang (618-907) el término *jindan* (cinabrio o elixir dorado) se refería principalmente a la alquimia externa, mientras que a partir de la dinastía Song (960-1279), se utiliza en relación a la alquimia interna o *neidan*. Por su parte, la plata en alquimia taoísta se conoce, entre otros, por los nombres *yin* 銀, *shanning* 山凝 y *baiyin* 白銀. En el *Shuowen jiezi* se define como “oro blanco” (*baijin* 白金)⁵⁹⁶ y se considera, junto con el oro, uno de los componentes básicos de la alquimia.

⁵⁹⁵ *El rosario de los filósofos. Rosarium arnaldi*, p. 47.

⁵⁹⁶ *Shuowen jiezi zhu*, p. 702.

Vilanova nos dice que tanto la plata como el oro forman parte de la naturaleza del mercurio, que en chino se conoce como *shuiyin* 水銀 (plata líquida), lo cual pone de manifiesto la relación entre éste y la plata para la concepción china. En el *Rosario de los filósofos* también se explica que el mercurio está compuesto en naturaleza por oro y plata. Si se realiza una lectura desde la perspectiva del *neidan*, el oro sería otra denominación del elixir final y la plata es uno de los compuestos empleados en el proceso. Por su parte, el mercurio equivale al pneuma primordial (*yuanqi* 元氣), también llamado el pneuma primordial anterior al Cielo (*xiantian qi* 先天氣), que es uno de los componentes empleados en *neidan* para obtener el elixir final. En definitiva, el texto español de alquimia nos habla de los mismos componentes empleados en alquimia taoísta, a saber, el mercurio, y el oro y la plata como elementos de su naturaleza. Además, el mercurio es el más perfecto de los cuerpos porque es además el elemento más importante en la práctica de alquimia interna según la tradición taoísta.

Otra explicación sobre el oro y la plata la encontramos en el texto *Jindan dayao* 金丹大要 (*Puntos esenciales del elixir a cargo del maestro Shangyang*, CT 1067) escrito por Chen Zhixu 陳致虛 (1289-?), taoísta perteneciente a la escuela de alquimia del norte:

金者，非雲金也。指鉛以為金也。鉛乃金銀之祖，故總題為金。
蓋非世上金寶之金，非以凡間土石中出者。此金乃先天之祖炁，
卻先於後天。⁵⁹⁷

El término “oro” no se refiere al oro de la naturaleza, sino al oro que se consigue a través del plomo. El plomo es el antepasado del oro y la plata, por ello, en general se usa el término “oro”. Así pues, no se trata del oro que se encuentra en la Tierra, ni tampoco del que se extrae de las minas. Este oro es el pneuma ancestral anterior al Cielo (prenatal), y por lo tanto es anterior a todo lo posterior al Cielo (postnatal).

En el pasaje de arriba se explica que el oro del que hablan los alquimistas no es el oro que se encuentra en la naturaleza, sino que es el nombre que recibe el elixir o la piedra filosofal, como se conoce en Occidente. La cuestión es si Vilanova se refiere al

⁵⁹⁷ ZHDZ, vol. 27, sec. 28, p. 555.

oro como metal o bien es un término para referirse a uno de los elementos que entran en juego durante el proceso alquímico en el interior del cuerpo. Así, en la alquimia taoísta se habla de esencia, pneuma y espíritu, mientras que en occidente los términos empleados son el azufre, el mercurio y la sal.

Más adelante en el capítulo Vilanova nos recuerda que el mercurio es el cuerpo más perfecto, en un párrafo en el que parece que habla de aspectos de la naturaleza de los metales y de las sustancias que encontramos en ella. A continuación se describe, según Vilanova, una de las razones principales de esta perfección es la siguiente:

“Se deduce por tanto que el mercurio es el más perfecto de los cuerpos, y el que protege contra la inflamación, porque cuanto más participan los otros cuerpos de la naturaleza del azufre, y cuanto más la poseen, más completamente se queman. Por lo que es evidente que tener mucha cantidad de mercurio causa perfección en los cuerpos, mientras que mucha sulfureidad causa corrupción. Es decir, algunos se queman más y otros menos dependiendo del peso del fuego, de modo que los que tienen más cantidad de azufre son más retenidos, y los que menos, menos”⁵⁹⁸.

En alquimia interna taoísta el mercurio se relaciona con el *yuan shen* 元神 (espíritu primordial), uno de los tres tesoros, que se define además como la naturaleza anterior al nacimiento o prenatal (*xiantian zhi xing* 先天之性). El espíritu no hay que confundirlo con una sustancia o una parte dentro de nuestro organismo, sino que se trata de un conjunto de funciones. Sobre todo está relacionado con la función cognitiva y la respiración, pero también con las emociones y el movimiento corporal. En otras palabras, es el elemento que controla los movimientos de la naturaleza del ser.

Vilanova no dice que es necesario contar con mucho mercurio porque de lo contrario se causa corrupción. En otras palabras, lo que los adeptos están buscando es refinar este mercurio y hacerlo lo más puro posible, un objetivo que también perseguían los taoístas, ya que se trata de refinar y de cultivar el *shen* 神 o espíritu, que equivale, como se ha indicado anteriormente, al mercurio en la alquimia externa.

⁵⁹⁸ *El rosario de los filósofos. Rosarium arnaldi*, p. 48.

4.5 Capítulo IV. ¿Por qué solamente el mercurio es la perfección de todos los metales?

Sorprendentemente, el título de este capítulo no guarda una relación muy estrecha con el contenido. En él Vilanova nos habla de una serie de cualidades del mercurio en relación con otros metales. Entre las características que se indican encontramos su fuerte composición y su carácter independiente, y además Vilanova parece estar dando vueltas a la misma idea: la capacidad del mercurio de conservar su naturaleza primordial.

“Tiene una composición muy fuerte y una naturaleza uniforme, ya que no se separa en partes y de ninguna manera permite que se le divida pues, o permanece fijo en el fuego con toda su substancia o con toda su substancia se aleja del fuego. De ello se deduce, por tanto, que el mercurio puede fijarse sin que se consuma su humedad radical y sin convertirse en tierra. Se aprecia en esto la auténtica causa de su perfección, puesto que se basta a sí mismo para la perfección de la fusión en cada grado, es decir, con ignición y sin ignición”⁵⁹⁹.

De acuerdo con la alquimia interna taoísta el mercurio está relacionado con el proceso de inspiración. En primer lugar, recordemos que el mercurio, además de asociarse con el *yuanjing* 元精 o esencia primordial, equivale al espíritu primordial o *yuanshen* 元神, que a su vez se asocia con la naturaleza primordial, o aquello que es anterior al nacimiento. El espíritu es el encargado de controlar la respiración y de dirigir el pneuma por el cuerpo, así pues es frecuente encontrar en algunos textos que el “mercurio es/se refiere a la inspiración” (*ruxi wei gong* 入息為汞)⁶⁰⁰. El término *ruxi* 入息 indica la entrada de aire al organismo, mientras que su homólogo, *chuxi* 出息, equivaldría al proceso de espiración. Según las técnicas de la respiración taoísta una inspiración y una espiración conforman una respiración (*yi xi* 一息). Así pues, desde la perspectiva del *neidan* Vilanova está hablando de la respiración y de su naturaleza fija, que posiblemente aluda a su capacidad de aunar el pneuma en el cuerpo y concentrarlo

⁵⁹⁹ Ibidem, p. 50.

⁶⁰⁰ Zhao Taiding 趙台鼎. *Maiwang* 脈望. En *Zangwai daoshu* 藏外道書. Chengdu: Bashu shushe, 1994, vol. 9, pp. 602-719.

en una parte determinada del cuerpo, como es práctica común en algunos ejercicios de la tradición taoísta.

En cuanto al mercurio en el campo de la alquimia externa taoísta se explica en el texto *Taishang wuji zongzhen Wenchang dadong xianjing* 太上無極總真文昌大洞仙經 (*Escritura de la gran caverna a cargo de Wenchang*, CT 5) que se utiliza el mercurio como sustancia en sí en el proceso de obtención del elixir, y se añade que en alquimia interna o *neidan* se relaciona con el espíritu y la esencia⁶⁰¹. Sin embargo, aunque el espíritu y la esencia se describen como dos elementos separados, en realidad se trata de una misma cosa. En este caso están relacionados con la respiración, además de con la naturaleza de los riñones y de la conciencia. Así pues, el mercurio de Vilanova es muy probable que se refiera a este concepto: la respiración. Además, en el extracto del capítulo se menciona que tiene una naturaleza uniforme, al igual que la naturaleza primordial con la que se relaciona el mercurio en la tradición taoísta.

Posteriormente, el autor nos explica que la información sobre la naturaleza única del mercurio es muy valiosa y se debe guardar en secreto. Lo más curioso es que en esta ocasión no habla de la sustancia sino del planeta Mercurio, en mayúsculas. Es la primera vez en el libro en el que aparece este planeta:

“De todo esto obtén tú el mayor de los secretos, que el Mercurio acoge en sí mismo lo que haya sido de su naturaleza, pero escupe lo ajeno, porque goza más con su propia naturaleza que con una naturaleza extraña. De esto se deduce claramente que cuanto más Mercurio tengan los cuerpos, tanto más perfectos serán, y cuanto menos, menos”⁶⁰².

En este caso aparece el término “mercurio” en mayúsculas. Si aparece en mayúscula, únicamente hace mención al dios Mercurio o al planeta, que es el único significado que tiene la voz latina *Mercurius*⁶⁰³. En minúscula se refiere al *argentum vivum*, es decir, al azogue. El traductor de Vilanova nos recuerda que nuestro autor no revisaba sus escritos y tenía una puntuación y ortografía descuidadas. No obstante, esta

⁶⁰¹ ZHDZ, vol. 6, sec. 93, pp. 437-51.

⁶⁰² Cfr. *El rosario de los filósofos. Rosarium arnaldi*, p. 53.

⁶⁰³ Ibidem, p. 32.

no ha podido ser la causa del uso del planeta en lugar del compuesto de la naturaleza, simplemente porque en latín la voz *argentum vivum* (mercurio, azogue) difiere en gran medida de *Mercurius* (el planeta Mercurio), con lo cual no se trata de un error de imprenta o de ortografía. En este caso aparece a modo de conclusión: cuanto más Mercurio tengan los cuerpos, tanto más perfectos serán. De esta frase se puede deducir que el planeta Mercurio tiene alguna relación con la práctica alquímica. Para encontrar esta relación podemos recurrir a escritos sobre alquimia externa de la tradición taoísta.

En la alquimia externa taoísta o *waidan* el elixir y el proceso de elaboración está estrechamente relacionado con el cosmos y con los cambios que se producen en él. La ordenación y la dirección de los objetos que se emplean en el altar alquímico se establecen de acuerdo con principios cosmológicos⁶⁰⁴. Vilanova nos dice al final que cuanto más actúe el Mercurio sobre los cuerpos, más perfectos serán, una idea que se explicará siguiendo la obra de Yang Zai 楊在 (fl. 1049-1054) datada del año 1052 e. c. El texto se titula *Huandan zhongxian lun* 還丹眾仙論 (*Tratado sobre los inmortales acerca de la transmutación del elixir*, CT 233) y contiene dichos de dioses e inmortales y una sección sobre cómo elegir el lugar para los experimentos y cómo construir el altar alquímico. El pasaje a continuación trata sobre el planeta Mercurio y su relación con las cinco fases:

辰星者，水也。水之精，傳太白金之氣，流精應土，又受月之魄而生鉛。故鉛產金華，金華有五色，名曰黃芽。水宿之氣降於木，而生曾青也⁶⁰⁵。

Mercurio es el planeta del agua y también su esencia. Transmite el pneuma de Venus. Su esencia responde a la tierra, y también recibe el alma de la Luna y crea plomo. Así, el plomo genera la esencia del metal, que está compuesta de cinco colores y se denomina brote amarillo. El pneuma del planeta del agua (Mercurio) desciende hasta la madera y produce azurita.

⁶⁰⁴ Sivin, Nathan. "The theoretical background of elixir alchemy". En Needham, Joseph. *Science and civilisation in China. Vol. IV*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, esp. pp. 270-92.

⁶⁰⁵ ZHDZ, vol. 18, sec. 83, p. 738.

Aunque los planetas en alquimia china no tienen tanta relevancia como en la alquimia occidental, sí que se establecen relaciones entre los cinco planetas y las cinco fases, como en el pasaje anterior, donde se relaciona al planeta Mercurio con el elemento agua y se establece una relación de generación con el plomo. Si el planeta está relacionado con el elemento agua, y Vilanova nos dice que eso es justamente lo que necesitamos porque es el único componente que se fusiona con el fuego, podemos deducir que está hablando de la fusión o mezcla entre los elementos agua y fuego. En alquimia interna, recordemos, estos dos conceptos están relacionados con la esencia (agua) y el espíritu (fuego). De nuevo, parece que Vilanova está calcando los procesos característicos de la tradición *neidan*.

Por otro lado, en el pasaje anterior también se dice sobre el Mercurio que “su esencia responde a la tierra, y también recibe el alma de la Luna y crea plomo”. Vilanova nos dice justamente en el primer párrafo del capítulo V lo siguiente acerca del mercurio y la tierra:

“Esto no atañe en nada al mercurio, puesto que se fija tanto sin transformarse en tierra como mediante su conversión en tierra. Si se tiene prisa por fijarlo, se fija por precipitación, y se transformará así en tierra. A través de sublimarlo sucesivamente repetidas veces se fija igualmente, pero sin transformarse en tierra. Es más proporciona fusión metálica”

El paralelismo con el texto alquímico taoísta es evidente. Vilanova emplea términos como la “transformación” y la “conversión en tierra”, que parecen calcos de los principios que se explican en el texto anterior. Ambos escritos datan de periodos similares, no obstante, parece existir una falta de precisión en el texto español en relación al texto chino, sobre todo si no se cuenta con los conocimientos previos necesarios para entender el mensaje final. Vilanova muy probablemente esté explicando información que él ha leído en otros textos alquímicos europeos, y que él mismo haya experimentado, o bien en el laboratorio, o bien a través de trabajos de meditación o respiración. También es posible considerar que la base de estos escritos haya sido taoísta, de ahí el parecido en el contenido. Así pues, una lectura desde el *neidan* del texto español ayuda a entender gran parte de su significado, que de otra forma estaría oculto.

4.6 Capítulo V. ¿Por qué el mercurio contiene en sí mismo su propio azufre?

En este capítulo se introducen dos compuestos que están incluidos en la naturaleza del mercurio: el azufre blanco y el rojo. El primero es capaz de transformar al mercurio en plata y el segundo lo convertirá en oro:

"Pues según el Filósofo, la fuerza del azufre blanco que no quema coagulará el mercurio, si éste es puro, en plata. Esa es la mejor substancia con la que los alquimistas, mediante el arte, pueden hacer elixir al blanco. Si se tratara del mejor azufre, el que brilla con color ojo, y tuviera en él la fuerza ígnea, simplemente la que no quema, entonces ésta será la mejor substancia para hacer de ella el elixir para el oro"

Los dos conceptos de azufre blanco y rojo no se refieren a sustancias diferentes sino a dos etapas distintas de evolución de la práctica. Para explicar esta idea debemos, de nuevo, recurrir al significado de azufre en la tradición *neidan* y su relación con las prácticas meditativas y de búsqueda de la longevidad.

El término azufre en chino está relacionado con el espíritu, según la concepción de alquimia interna taoísta. Así lo contramos definido, por ejemplo, en el texto *Yin zhenjun jinshi wu xianglei* 陰真君金石五相類 (*Tratado sobre cinco categorías de minerales a cargo de Yin Zhenjun*, CT 906), donde se explican y se describen minerales y metales en relación con la alquimia. Este texto se atribuye a Yin Changsheng 陰長生 (fl. 206 a.e.c-9 e. c.), pero la mayoría de los escritos son de la Tang (618-907) o de épocas posteriores⁶⁰⁶. De las veinte secciones que lo componen el pasaje a continuación habla sobre la relación del azufre y el plomo con las dos almas *hun* 魂, que representa lo espiritual, lo pasivo y *po* 魄, que representa lo corporal, el movimiento:

⁶⁰⁶ Cfr. Chen Guofu 陳國符. *Daozang yuanliu xukao* 道藏源流續考 [1949]. Edición actualizada. Beijing: Zhonghua shuju, 1963, p. 331.

天地至精，莫過於道。道中至微，莫過於炁。養炁安魂，莫過於水銀太陽。鍊魄存神，莫過於硫黃。宣制解釋，含藏育養，莫出於黃龍汁。黃龍汁乃鉛之別名耳。⁶⁰⁷

El Tao es la esencia sublime del Cielo y la Tierra. Lo más refinado del Tao es el pneuma [fusión entre espíritu y esencia]. Para nutrir el pneuma y calmar el alma Yang (*hun*), no hay nada mejor que el mercurio y el Sol. Para el refinado del alma Yin (*po*) y la visualización del espíritu no hay nada mejor que el azufre. Es como cuando el emperador emite y explica un edicto para el cuidado del pueblo, para ello no hay nada mejor que el jugo del dragón amarillo, que es otra denominación del plomo.

En este pasaje se explica claramente que el pneuma está relacionado con los términos mercurio y Sol, y que su cultivo está enfocado al alma *hun*, es decir, al desarrollo de lo espiritual y de la conciencia. Cuando se habla de azufre se refiere al cultivo del espíritu y del alma *po*, que está relacionado con la naturaleza física, lo corpóreo y el movimiento.

El título del capítulo V del texto de Vilanova es “por qué el mercurio contiene en sí mismo su propio azufre”. Si tomamos como punto de partida la explicación del pasaje anterior sobre las referencias del azufre y del mercurio tenemos una lectura más clara de lo que se pretende exponer en el texto español. Además, Vilanova nos dice que el mercurio, que se corresponde con el pneuma o *qi*, contiene azufre, que se asocia con el espíritu o *shen*.

En el texto taoísta anterior se emplea el carácter *qi* 炁, en lugar del más común *qi* 氣, un uso que no podemos considerar aleatorio, ya que este carácter se refiere a la fusión entre esencia (*jing* 精), pneuma (*qi* 氣) y espíritu (*shen* 神), y en ocasiones a la unión entre pneuma y espíritu⁶⁰⁸. De esta relación se concluye que, según la alquimia taoísta, es natural que el mercurio (*qi*) contenga azufre (*shen*). Y es posible que Vilanova esté hablando de minerales y de la fusión entre ellos, pero desde el punto de vista del alquimista la fusión y transmutación de metales y minerales conlleva un

⁶⁰⁷ ZHDz, vol 18, sec. 30, p. 257.

⁶⁰⁸ Cfr. Wang Mu. *Foundations of internal alchemy. The taoist practice of neidan*, p. 43.

cambio en el practicante, tanto a nivel corporal como espiritual. Así pues, es lógico pensar que Vilanova escribió acerca de reacciones en el interior del cuerpo utilizando minerales y metales como código, al igual que harían muchos otros alquimistas. La relación entre las tres sustancias de las que habla la alquimia occidental, y Vilanova en particular en su obra, y los tres tesoros se podría establecer según la tabla a continuación:

Las tres sustancias	Azufre	Mercurio	Sal
Los tres tesoros	<i>Shen</i> 神	<i>Qi</i> 氣	<i>Jing</i> 精

TABLA 11. CORRESPONDENCIA ENTRE LAS TRES SUSTANCIAS Y LOS TRES TESOROS.

Para demostrar que el mercurio en el pensamiento occidental se corresponde el *qi* consultamos los escritos de Theophrastus Bombast von Hohenheim (1493-1541), más conocido como Paracelso, sobre este concepto. Para ello nos remitimos al *Liber paramerum* (*Libro de práctica* o *Libro paramérico*), una obra publicada por primera vez en Alemania en el año 1562, donde explica Paracelso en el libro I, titulado “Causas y orígenes de las tres primeras sustancias”, lo siguiente acerca de la composición del ser humano:

“Lo primero que todo médico debe saber es que el hombre puede componerse de tres sustancias, pues por más que provenga de la nada, siempre habrá tenido que construirse con alguna cosa, la cual la dividimos en tres”⁶⁰⁹

En estas palabras parece estar reflejada concepción del ser humano desde la perspectiva cosmológica china. Las tres sustancias a las que se refiere en el principio de esta obra no las desvelará hasta el capítulo segundo, titulado “De las tres primeras sustancias”:

“Entre todas las sustancias del Mundo, existen tres cuyos cuerpos vemos reunidos siempre en el cuerpo de cada uno de los seres. Estas tres sustancias—Azufre, Mercurio y Sal—al reunirse componen los cuerpos, a los que nada podrá ser añadido, excepto el soplo de la vida

⁶⁰⁹ Cfr. Paracelso. *Obras completas*. Guadalupe: Berbera editores, 2007, p. 121.

y cuánto con él se relacione. Quiere decir que siempre que tomáis en vuestras manos un cuerpo cualquiera, tenéis invisiblemente en ellas las tres sustancias bajo una sola forma o especie. Hablaremos, pues, de estas tres cosas, ya que en la forma bajo la cual existen se encuentra toda la salud”⁶¹⁰.

Así pues, de acuerdo con Paracelso, las tres sustancias primordiales son el azufre, el mercurio y la sal. Se encuentran en todos los seres y el equilibrio entre ellas traerá salud. Con esto se confirma el paralelismo entre estas tres sustancias y los tres conceptos de la alquimia taoísta: esencia, pneuma y espíritu. En chino se conocen como tres tesoros, debido a su importancia en la práctica alquímica, y también por su correspondencia directa en la salud. La esencia se relaciona con la función renal, el pneuma con la pulmonar y el espíritu con la cognitiva, con lo cual el equilibrio entre ellas traerá salud. En lo que respecta al mercurio, Paracelso nos dice en la sección cuarta lo siguiente:

“Es sabido que el mercurio se encuentra en todos los miembros del cuerpo y en tantos espacios como miembros, cada uno de los cuales tiene su función propia: razón, visión, audición... etcétera, de lo que resultan las diversas especies de enfermedades”⁶¹¹.

Lo mismo se dice del pneuma o *qi* 氣 como sustancia que impregna y conforma todos los seres. Sobre el azufre, Paracelso nos explicará que está relacionado con los cuatro elementos aristotélicos y con la humedad y la sequedad:

“El Azufre sale así de estos cuatro elementos comprendidos conjuntamente en el Elemento de la Tierra, pues debéis saber en verdad que tanto el agua como el fuego, la tierra y el aire, engendran cada uno una parte de frío y que sólo razones filosóficas han hecho que se considere el frío como propio y exclusivo del Elemento Tierra”⁶¹².

⁶¹⁰ Ibidem, p. 126.

⁶¹¹ Ibidem, p. 182.

⁶¹² Ibidem, p. 188.

Se ha expuesto anteriormente que el azufre se corresponde con el espíritu, que a su vez controla lo cognitivo y se manifiesta en los ojos. Paracelso relaciona el azufre con el elemento tierra, que se corresponde con los ojos de acuerdo con las cinco fases en cosmogonía china. Según los cuatro elementos aristotélicos, la tierra se corresponde con el humor denominado atrabilis, que actualmente se relaciona con la melancolía y con disfunciones a nivel anímico. Esta definición estaría completamente de acorde con la concepción del espíritu en alquimia taoísta, que también está relacionado con la función cognitiva y las funciones cerebrales. Así pues, se puede establecer una relación entre el azufre, una de las tres sustancias de la tradición occidental, y el espíritu, el componente encargado de la cognición y que es a su vez uno de los tres tesoros en el *neidan*.

Finalmente, sobre la sal, Paracelso nos aclara la correspondencia con la esencia o *jing*. Observemos el siguiente pasaje, donde se explican las tres sustancias a modo de ejemplo:

"Si quemáis el cuerpo de la madera y observáis lo que ocurre, veréis que hay una cosa que arde, el Azufre, otra que echa humo, el Mercurio, y otra que queda en cenizas, la Sal"⁶¹³.

La sal se relaciona con las cenizas, que es la esencia de la madera. Igualmente, la esencia, o *jing* 精, en la alquimia taoísta se relaciona con el semen en los varones y con la ovulación en las mujeres, lo cual explicaría la relación entre el *jing* y los dos elementos fundamentales del origen del ser humano. Más adelante en el mismo capítulo, Paracelso relaciona la sal con el agua y el sudor del cuerpo. El *jing* se relaciona con los riñones, que están encargados de su expulsión, con lo cual queda establecida la relación entre ambos conceptos.

La relación entre las tres sustancias en la alquimia occidental y los tres tesoros de la alquimia taoísta queda comprobada tras la explicación de Paracelso. Si tenemos en cuenta que las explicaciones de este médico tuvieron muchos detractores y que en China los tres tesoros y las enfermedades ha estado desde la antigüedad relacionada con los principios de la medicina china, se puede pensar que las teorías expuestas por los alquimistas y médicos occidentales como Paracelso, Avicena o el propio Vilanova,

⁶¹³ Ibidem, p. 127.

hayan recibido cierta influencia en su base de las doctrinas taoístas alquímicas y de la medicina tradicional china⁶¹⁴.

4.7 Capítulo VI. ¿Por qué la piedra de los filósofos es una sola?

En la primera parte de este capítulo Vilanova repite en varias ocasiones que la piedra es solamente una, y que no se le ha de quitar ni añadir nada:

“El investigador de esta ciencia debe trabajar con una dedicación constante. Que nadie pues se precipite, porque nuestro arte no se realiza en la multiplicidad de las cosas: es uno solo. Y es una sola la piedra, una sola la medicina, a la que nada extraño se le añade ni se le quita, con excepción de retirar lo que le sobra”⁶¹⁵

En estas líneas están reflejadas dos ideas básicas de la práctica del alquimista: la constancia y la unidad. El practicante ha de ser constante y entender que todo gira en torno a un mismo principio. Más adelante en el mismo capítulo Vilanova dirá que la medicina o la piedra hay que buscarla en la naturaleza:

"Es de las sustancias corporales más conformes a la naturaleza de donde, en consecuencia, es necesario recoger la medicina. Por ello, la misma medicina, junto con aquellas, tiene que ser conforme a la naturaleza, y unirse lo más profundamente con ellas formando un todo”⁶¹⁶.

Las tres sustancias son el azufre, el mercurio y la sal, como ya se ha mostrado anteriormente. Son las tres sustancias de la naturaleza que se encuentran en todos los

⁶¹⁴ Avicena o Ibn Sina (980-1037) fue un médico persa que puso por escrito una gran parte del saber médico de la época. En su obra *El canon de medicina* o *Canon de Avicena* expone las teorías sobre los canales y meridianos en el cuerpo, por los cuales circula el alma. Sobre el concepto de inmortalidad y el alma en Avicena consultar Goodman, Lenn E. *Avicenna*. London: Routledge, 1992, pp. 149-63.

⁶¹⁵ Cfr. *El rosario de los filósofos*. *Rosarium arnaldi*, p, 58.

⁶¹⁶ Ibidem, p. 59.

cuerpos y no hay que confundirlas con compuestos químicos, sino que se trata más bien de elementos que comparten todos los cuerpos. Estas tres sustancias, además de formar parte de todo, también se consideran de gran importancia para tratar enfermedades. Paracelso nos dice lo siguiente acerca de las tres sustancias y su relación con el todo:

“Es preciso, por lo tanto, conocer primero estas tres sustancias y sus propiedades en el Macrocosmos para poderlas referir y hallar después fácilmente en el hombre, comprendiendo así lo que él es y lo que en él existe”⁶¹⁷.

El macrocosmos aparece escrito en latín en el texto de Paracelso como *in magno mundo*, y representa la misma idea que en el pensamiento chino, donde también se habla de un microcosmos, que es el propio ser humano. Los fenómenos que ocurren en el microcosmos son un reflejo del macrocosmos, la misma idea que desarrolla Paracelso al hablar del *magno mundo* y del hombre.

Desde el punto de vista de la medicina, conocer de qué está formado el cuerpo y cómo actúan esos elementos ayuda a entender los trastornos a nivel de salud que se producen en él. Si esos elementos que forman el cuerpo se encuentran además en la naturaleza, como es el caso de las tres sustancias, la observación de la misma y de sus cambios es de vital importancia para entenderla. Esto es justamente lo que trata de hacer el alquimista al imitar a la naturaleza y acelerar los procesos para obtener el elixir o medicina que otorga salud y longevidad.

En conclusión, el azufre y el mercurio también aparecen en este capítulo como componentes de la piedra; se menciona que el azufre interno o vulgar y el mercurio butírico es extraño para la piedra y se debe quitar⁶¹⁸. También se habla de Mercurio como planeta y de su incapacidad de curar los cuerpos débiles, no obstante, la idea principal de esta sección es la unidad de la piedra y la comprensión de la naturaleza como un todo formado por tres sustancias.

⁶¹⁷ Cfr. Paracelso. *Obras completas*, p. 127.

⁶¹⁸ Cfr. *El rosario de los filósofos. Rosarium arnaldi*, p. 58.

4.8 Capítulo VII. ¿De qué sustancias se extrae la piedra filosofal?

En este capítulo se expone que la piedra se extrae del mercurio. Desde la perspectiva de la alquimia taoísta se puede relacionar al mercurio con el pneuma o *qi*, que corresponde al elemento que impregna todo y que forma parte de todas las cosas, de ahí que se pueda extraer la piedra de ella. Veamos las frases de Vilanova al respecto:

“Por consiguiente, nuestra medicina es una sustancia purísima y sutilísima, que toma su origen de la materia del mercurio y es creada a partir de ella”⁶¹⁹.

En la cosmología china los principios del Yin y del Yang son básicos para entender los principios de cambio de la naturaleza. Vilanova también nos habla de esta dualidad a través del Sol y de la Luna:

“Quien, pues, sabe teñir el mercurio con el Sol y la Luna, ha alcanzado el secreto, que dice: cuando del azufre blanco óptimo para la plata se ha obtenido el azufre rojo, éste será un azufre óptimo para el oro”⁶²⁰.

En una sección anterior se ha mostrado que el azufre se corresponde con el espíritu, o *shen*, dentro del *neidan*. Al estar relacionado con la parte cognitiva, la vista y la intención, en el proceso alquímico el espíritu representa el fuego que se debe unir con la esencia, que a su vez se asocia con el agua. Por su parte, el mercurio, que se asocia con el *qi*, se debe teñir con el Sol y con la Luna, es decir, se debe formar con los principios Yin y Yang. Según el proceso alquímico taoísta, el espíritu (Yang) se fusiona con la esencia (Yin), lo cual produce la transmutación de la esencia en pneuma (*lianjing huaqi* 鍊精化氣), que se corresponde con el azufre. Por lo tanto, Vilanova nos está hablando de la conjunción entre las tres sustancias y el papel que juegan el Sol—elemento Yang—y la Luna—elemento Yin. En este contexto cobra sentido la última frase del capítulo:

⁶¹⁹ Ibidem, p. 62.

⁶²⁰ Ibidem, p. 61.

“Te aconsejo, sin embargo, que sólo trabajes con Mercurio y Sol para el Sol, y con Mercurio y Luna para la Luna, puesto que todo el beneficio de este arte consiste sólo en ellos”⁶²¹.

4.9 Capítulo VIII. ¿Por qué es imposible sólo obtener la piedra sólo de la sustancia de los metales o de la materia?

En este capítulo no se menciona ninguna de las tres sustancias, sino que el tema principal es el que describe el título, y es a la vez una crítica a aquellos que ignoraban las teorías sobre el azufre, el mercurio y la sal y su implicación en los cuerpos.

La materia prima a la que se refiere Vilanova es aquello de lo que están hechos todos los seres materiales, que corresponde a la materia prima, según Aristóteles. Es algo inherente a todo, a la vez que indestructible. En concepto es similar a una de las múltiples definiciones del concepto chino *qi* 氣, pero no son equiparables totalmente. La materia necesita de forma para su existencia y Aristóteles consideraba la forma como algo superior, y en el ser humano el alma es al cuerpo lo que la forma es a la materia⁶²².

Según la teoría médica china acuñada en el *Huangdi neijing* el *qi* se define como un principio vital que impregna todas las cosas. Si Vilanova se refiere a este concepto aristotélico, es natural que mediante la materia prima no se pueda lograr la piedra. La razón es que no hay forma sobre la que se pueda manifestar, y carece además de una sustancia opuesta. Así comienza este capítulo:

“Así pues, si quisiéramos comenzar nuestra obra con la materia prima de la naturaleza, esto sería larguísimo e inalcanzable, incluso si se pidieran grandes y casi infinitas sumas de dinero para llevarlo a cabo. Y cuando finalmente, mediante una técnica difícilísima, se hubiera fabricado la piedra a partir de la naturaleza de los metales, la obra Filosófica, o física, sin embargo, aún no habría comenzado, porque es

⁶²¹ Ibidem, p. 63.

⁶²² Cfr. Aristóteles. *De partibus animalium* 687a; *Metaphysics* 1035b14.

necesario que la piedra de los Filósofos pueda sacarse de la naturaleza de dos cuerpos antes de que con ella se haga un elixir completo"⁶²³

Esta primera parte también se puede ver como una crítica a aquellos alquimistas que basaban su práctica en las ideas filosóficas acuñadas por Aristóteles, y dejaban de lado las ideas que circulaban sobre las tres sustancias y su inclusión en todos los seres. Es por esto que el último párrafo es una crítica más directa a los alquimistas que no incluyen conceptos como la dualidad Yin y Yang, expresadas por la Luna y el Sol, respectivamente:

“La medicina es el antídoto y la purificación de todos los cuerpos que se tienen que purificar y transformar en solífico y lunífico. Los operarios actuales, sin embargo, creen que el final de la obra está justamente cuando ésta empieza, porque tan enorme ha sido su trabajo –pues su obra se ha realizado a partir de la naturaleza de los metales– que ya creen haber obtenido el elixir acabado. Pero cuando hacen la proyección nada encuentran allí quienes dejan de trabajar cuando en realidad debieran de empezar”⁶²⁴.

4.10 Capítulo IX. ¿Cuál es la primera obra filosófica?

El tema principal de este capítulo se expone en la primera frase del mismo:

“La obra de los Filósofos es disolver la piedra en su Mercurio para que sea reducida a la materia prima”⁶²⁵

Nótese que en esta ocasión se emplea el término mercurio en mayúscula, con lo cual hace referencia al planeta o al dios, y no a la sustancia. Si no se trata de una de las tres sustancias naturales, es posible que tenga relación con la ubicación del altar durante

⁶²³ Ibidem, pp. 63-4.

⁶²⁴ Ibidem, p. 65.

⁶²⁵ Ibidem, p. 65.

la práctica o bien esté relacionado con la elección del momento de la obtención de la piedra dependiendo de la posición del planeta.

A continuación Vilanova vuelve a citar a Aristóteles en su libro *Meteorum libri* (*Libro de los meteoros/Tratado de meteorología*), donde dice que “las especies no pueden transmutarse”. Se indica que la única forma de realizar esta transmutación es si esas especies se reducen a su materia prima:

"Esta materia prima es el mercurio, por ser el más dúctil de todos los elementos. Es entonces cuando pueden permutarse perfectamente en otra forma diferente de la que tenían antes, pero no las especies, porque los individuos están sujetos a las acciones sensibles al ser en sí corruptibles. Las especies, sin embargo, siendo universales, no están sujetas a las acciones sensibles, y por esto no son en sí corruptibles”⁶²⁶

El término “especie” en este caso se refiere a la naturaleza intrínseca de las cosas. El concepto es que las especies por sí mismas no pueden transformarse, pero sí lo pueden hacer si se reducen a su materia prima, que es el mercurio. Sabemos que el mercurio en alquimia occidental se refiere a lo que los practicantes de *neidan* denominan pneuma, lo que, a su vez, tiene relación directa con la naturaleza de todas las cosas, y si se logra extraer este principio se podrá entender la esencia de todos los fenómenos. Del mismo modo, si se logra trabajar sobre el pneuma o *qi* en el cuerpo, quiere decir que se ha llevado a cabo el proceso alquímico entre los tres tesoros: esencia, pneuma y espíritu. Por tanto, la explicación de Vilanova a nivel corporal está basada en los mismos principios que la teoría alquímica taoísta. En Occidente se buscaba la materia prima de los seres, mientras que en el taoísmo se cultiva el pneuma, que forma también parte de todo y a su vez es uno de los tres tesoros.

4.11 Capítulo X. ¿Qué es la piedra y qué le falta en la operación para ser un elixir completo?

Esta última sección está llena de consejos finales para el lector, a quien Vilanova considera conocedor de los principios que explica en el texto. La primera parte habla de

⁶²⁶ Ibidem, p. 66.

los pasos que hay que dar para la consecución de la obra. Al igual que en un apartado anterior, explica que la piedra no se consigue de la noche a la mañana, sino que es necesario pasar por el medio una vez que se ha llegado a un extremo. Así comienza esta sección:

“Ésta es pues nuestra conocida piedra, pues no se pasa de un extremo al otro sin pasar por el medio. Los extremos de nuestra piedra son, por el primer lado, el mercurio, y por el segundo, el elixir completo. En medio de éstos unas cosas están más depuradas, cocidas enteramente y digeridas que otras, y aquéllas son mejores y más semejantes a la obra, lo que tú, apreciado lector, no creo que ignores, sino que conoces bien”⁶²⁷.

El primer extremo es el mercurio, que corresponde con el pneuma. El comienzo de la práctica de *neidan* está directamente relacionada con la concentración de pneuma en la zona entre el ombligo y los riñones, donde se encuentra el cambio de cinabrio inferior. El cultivo de este pneuma o hálito vital se realiza a través de la respiración y la intención, entrando así en juego el espíritu.

Según la tradición Zhong-Lü de *neidan*, las cuatro etapas del proceso alquímico están relacionadas con la esencia, el pneuma, el espíritu y el vacío. La primera etapa es cultivar la esencia a través de la intención y la respiración, con el objetivo de transformarla en pneuma y dar paso a la segunda fase. La siguiente es la transformación del pneuma en espíritu, y la última fase es pasar del espíritu al vacío. Para llegar a la última etapa es necesario haber pasado por todas las anteriores, un proceso que se puede explicar igualmente a través de la la piedra filosofal: para lograr el elixir final hay que separar primero el mercurio, y después depurar y cocerla, es decir, refinarla hasta obtener la obra final. En ambos casos hay que pasar por varias etapas, y si se siembra la semilla, se recogerá el fruto deseado, como apunta Vilanova posteriormente:

“No cometas errores a causa de esto, puesto que si el hombre ha sembrado estas cosas, las cosechará. Pues una semilla se corresponde con su propia semilla, y todo árbol lleva consigo su propio fruto,

⁶²⁷ Ibidem, p. 70.

conforme a su especie. La naturaleza sin duda es sabia, siempre deseando perfeccionarse, puesto que en sí misma siempre contiene su propio germen"⁶²⁸

A continuación Vilanova da consejos acerca de cómo trabajar la piedra. Según el texto, no hay que apresurarse y es necesario proceder con cautela y de manera progresiva. También hay que trabajar con una especie y no mezclar, ya que el objetivo final no sería el deseado y no tendría tanta calidad porque no se puede incorporar una nueva sustancia que no tenía antes al compuesto. Vilanova explica que en la naturaleza de los seres está aquello que el alquimista quiere perfeccionar, y se debe trabajar a partir de la materia prima de los cuerpos:

“No se debe operar, pues, si no es a partir de esta noble materia, porque las cosas no se producen por ningún otro medio que no sea siguiendo su propia naturaleza. Por consiguiente, quienquiera que intente obtener de la naturaleza lo que no está en ella, hace una tontería y provoca la perdición de la obra”⁶²⁹

La noble materia a la que se refiere es la materia de los elementos con los que se trabaje. Además, hay que recurrir a la naturaleza para obtener un elemento que se encuentre en ella. El final del capítulo contiene una mención a Morieno, alquimista árabe que, junto con Geber, aparece citado con frecuencia en la obra de Vilanova. De Morieno dice que todo lo que ha expuesto en este capítulo ha sido extraído de su obra, y cita la obra *Pretiosissimum Donum Dei (El regalo máspreciado de Dios)* cuando habla de que el compuesto presenta la cabeza roja, los pies blancos y los ojos negros, que es una representación del magisterio. Esta personificación de la obra es posiblemente una alusión a esta obra, en la que se representa la maestría con una imagen de estos tres colores. Dicho texto data del siglo XV, con lo cual es posible que provenga de un autor anterior a Vilanova. La conclusión final de Vilanova es que no hay que tratar de obtener de la naturaleza lo que no está en ella, un principio que repetirá en numerosas ocasiones a lo largo de su escrito.

⁶²⁸ Ibidem, pp. 70-1.

⁶²⁹ Ibidem, pp. 73-4.

CONCLUSIONES

A lo largo de esta investigación se ha podido comprobar que la transmisión oral de la tradición del cultivo personal ya estaba arraigada en China desde antes del periodo de los Reinos Combatientes (475-221 a. e. c.). Así, el análisis de los dos textos originarios del taoísmo, el *Daodejing* y el *Zhuangzi*, ha demostrado que en ambas obras aparecen temas recurrentes y paralelismos formales en torno al concepto de cultivo personal. Esta conclusión viene a confirmar la hipótesis inicial de este trabajo, en la que se conjeturaba que la tradición alquímica interna taoísta comienza a forjarse durante la época de los Reinos Combatientes.

El Capítulo II, donde se ha estudiado el primer texto conocido que trata sobre el movimiento del pneuma en el cuerpo, ha servido como punto de partida para definir los temas sobre el cultivo personal que se hallan también en las dos obras fundacionales del taoísmo. En esta parte se ha destacado el patrón rítmico de los textos, que cumplía una función estrictamente mnemotécnica, ya que estaban pensados para ser recitados por el iniciado. Así pues, la repetición de temas sobre el cultivo personal y la estructura poética de los textos demuestran que ya existía una tradición oral sobre el cultivo personal.

En una fase inicial, el *Daodejing* incluía más secciones relacionadas con el cultivo personal que en versiones posteriores. Así ha quedado demostrado en el análisis realizado en la parte final del Capítulo II, donde se comparan algunas secciones de la versión más antigua encontrada en Guodian con otras de versiones posteriores. Tras este estudio se ha comprobado que la misma sección estaba más directamente relacionada con el cultivo personal en la versión antigua que en la posterior. Por otro lado, en este trabajo se ha mostrado que el *Daodejing* logró su estatus de obra clásica debido principalmente a que su contenido gira en torno al gobierno, la milicia y el cultivo personal. El emperador protegía y respaldaba textos cuyo contenido tratara sobre estos tres temas. Durante el periodo de los Reinos Combatientes existía una corriente de pensadores dedicados al desarrollo de teorías para la obtención de la longevidad y la inmortalidad, que estaban dirigidas al gobernante y a la élite social. Para su puesta en práctica, la figura del maestro era fundamental, pero sólo el emperador y las capas altas de la sociedad tenían la capacidad de contratar los servicios de un experto.

En el *Daodejing* y el *Zhuangzi* los “tres tesoros” de la alquimia interna taoísta – esencia (*jing* 精), pneuma (*qi* 氣) y espíritu (*shen* 神)– aparecen en contextos relacionados con consecuencias de la práctica alquímica. A lo largo del Capítulo III ha quedado demostrado que estos tres conceptos, aunque no se refieren siempre a los tres

principios de la práctica de la tradición alquímica posterior, sí están relacionados con el resultado del proceso. Este descubrimiento refuerza la idea de que en ambas obras se encuentran las bases de la tradición alquímica posterior.

En efecto, una gran parte de las expresiones más difíciles de interpretar acuñadas en estos dos textos está relacionada con procesos pertenecientes a la alquimia interna. Durante el análisis de los tres tesoros en el Capítulo III se ha demostrado que es posible recurrir a textos alquímicos posteriores para explicar las partes más difíciles de dilucidar. Estas frases se consideraban tradicionalmente metáforas de corte filosófica, o bien parte del pensamiento cosmogónico. Tras contrastarlas con otros textos taoístas de naturaleza alquímica de periodos posteriores, y partiendo de las teorías cosmogónicas acuñadas en el *Yijing* y la medicina tradicional china, se ha comprobado la enorme influencia del *Daodejing* y del *Zhuangzi* en la elaboración de obras alquímicas y del cultivo personal posteriores. Esta conclusión también responde a otra de las conjeturas iniciales de esta investigación, que aventuraba la posibilidad de recurrir a la alquimia interna para entender con mayor profundidad el sentido de los textos.

Que en el *Daodejing* y el *Zhuangzi* se forjan las bases para el desarrollo de las prácticas del cultivo personal es algo visible en muchas de sus secciones, cuya interpretación partiendo de la alquimia interior contribuye a esclarecer y comprender mejor gran parte de sus contenidos. Así, el análisis en el Capítulo III se ha realizado consultando en todo momento las teorías cosmogónicas y de la medicina tradicional vigentes en la época en que se formaron ambas obras. Con ello se demuestra que existe una tradición alquímica latente en ambas obras, la cual hasta hace poco había quedado relegada a un segundo plano debido a la mayor importancia cobrada por su significado político, militar y cosmogónico.

Con todo, en el *Daode jing* y en el *Zhuangi* se explican las consecuencias de la práctica alquímica y no los procesos ni los métodos de práctica. De acuerdo con el análisis de los tres tesoros en estas dos obras, en ellas se han acuñado los principios de la práctica del cultivo personal, pero no se hallan explicaciones sobre el modo de realizar los ejercicios. Para encontrar obras relacionadas con la tradición alquímica taoísta que expliquen en detalle el proceso de las prácticas habrá que esperar a periodos posteriores, sobre todo a partir de la dinastía Tang (618-907).

Por otro lado, las “tres sustancias” de las que se habla en *El rosario de los filósofos*, azufre, mercurio y sal, se emplean en esta obra para describir los cambios en el interior del cuerpo del practicante. Si se interpreta estos tres elementos a la luz de la la medicina

tradicional occidental, es decir, a partir de una descripción del cuerpo basada en “humores”, así como desde de las teorías cosmológicas y filosóficas europeas, por un lado, y desde una perspectiva alquímica taoísta, por otro, el texto adquiere nuevas posibilidades de interpretación. Por lo tanto, al igual que sucede en el *Daodejing*, en el *Zhuangzi* y en textos de alquimia interna taoísta, estar familiarizado con las teorías cosmogónicas y los principios de la medicina china puede ayudar a entender mejor algunas partes del *Rosario* que están relacionadas directamente con la alquimia interna.

Por lo tanto, los tres elementos de la alquimia taoísta y las tres sustancias de la alquimia española presentan cierta correspondencia. Si asumimos la teoría que afirma que el saber alquímico entró en Europa gracias al contacto de los árabes con la China de la dinastía Tang, no puede descartarse la influencia de la alquimia taoísta en la obra española objeto de este estudio. Aunque la correspondencia no sea exacta, en términos generales se puede afirmar que la sal se corresponde con la esencia, el mercurio con el pneuma y el azufre con el espíritu.

Las tres sustancias empleadas en *El rosario de los filósofos* simbolizan las transformaciones que suceden en el cuerpo del practicante. En esta obra se pone de relieve que es posible realizar el proceso alquímico de una manera interna sin recurrir a un laboratorio. Los pasajes sobre alquimia del texto español cobran mayor sentido si se interpretan desde el punto de vista de la transformación en el propio cuerpo del practicante de la alquimia. Así, el mercurio se encuentra efectivamente en la sangre, en la médula, en los huesos o en los músculos; el azufre se halla en las grasas y las axilas; y la sal, por su parte, en la orina y el sudor. En otras palabras, desde una perspectiva alquímica, estos tres elementos básicos ya están presentes en nuestro interior y con ellos se podría lograr la piedra filosofal o el elixir de la inmortalidad, que es el objetivo del proceso alquímico.

En fin, las dificultades a las que se enfrenta el lector de textos de índole esotérica, ya sean de alquimia interior taoísta o de laboratorio, se suceden en la fase de lectura y en el proceso de comprensión del escrito en sí. Los textos de alquimia taoísta están repletos de simbología y de imágenes que exigen un conocimiento previo, o bien la ayuda de un guía que aporte luz a la oscuridad del escrito. Dado el interés sobre China en la sociedad actual, por una parte, y habida cuenta de la escasez de traducciones y estudios en español de obras taoístas, por otra, este trabajo pretende ser una contribución en este sentido que sirva de referencia para futuras investigaciones en este campo, ya que presenta un análisis sobre la alquimia interna china basado en las fuentes

propias del estudio del taoísmo. En el futuro—sería deseable seguir paliando esta situación de falta de estudios profundos sobre el taoísmo, de esta manera las generaciones venideras podrán tener una visión más cercana y comprensible de este aspecto de la cultura china, aparentemente tan lejana.

REFERENCIAS

1. Estudios en chino y japonés:

- Chen Guofu 陳國符. 1963 [1949]. *Daozang yuanliu xukao* 道藏源流續考. Beijing: Zhonghua shuju.
- Chen Xin 陳鑫 2001. *Chen shi taiji tushuo* 陳世太極圖說. Shanghai: Shanghai shudian chubanshe.
- Cheng Shude 程樹德, ed. 1997. *Lunyu jishi* 論語集釋. Pekín: Zhonghua shuju.
- Chuci Wang Yi zhangju 楚辭王逸章句. 1988. Taipei: Jinfeng chubanshe.
- Deng Peiling 鄧佩玲. 2003. *Guodian chujian 'Laozi' foudingci yanjiu* 郭店楚簡“老子”否定詞研究. En *Wenxue sanji* 問學三集. Hong Kong: Chinese University of Hong Kong, pp. 27-57.
- Fu Fengying 傅鳳英 ed. 2005. *Xinyi xingming guizhi* 新譯性命圭旨. Taipei: Sanmin chubanshe.
- Ge Guolong 戈國龍. 2004. *Daojiao neidan xue suyuan: xiudao, fangshu, liandan, foxue*. 道教內丹學溯源: 修道、方術、煉丹、佛學. Pekín: Zongjiao wenhua.
- Ge Hong 葛洪. 1996. *Baopu zi* 抱朴子. Pekín: Zhonghua shuju.
- Ge Hong 葛洪. 2004. *Xinshi shenxian zhuan* 新譯神仙傳. Taipei: Sanmin chubanshe.
- Ge Hong 葛洪. 2002. *Baopu zi neipian jiaoshi* 抱朴子內篇校釋. Pekín: Zhonghua shuju.
- Ge Zhaoguang 葛兆光. 1990. “Zhongmiao zhimen—Beiji yu Taiyi, Dao, Taiji.” 眾妙之門—北極與太一, 道, 太極”. En *Zhongguo wenhua* 3, pp. 46-65.
- Guo Moruo 郭沫若. 1973. “Gudai wenzi zhi bianzheng de fazhan” 古代文字之辯證的發展. En *Kaogu* 1, pp. 1-13.
- Guodian chumu zhujian* 郭店出墓竹簡. 1998. Pekín: Wenwu.
- Hao Qin 郝勤. 2004. *Daojiao neidan shu* 道教內丹術. Taipei: Dazhan chubanshe.
- Hou Naifeng 侯乃峰. 2005. “Qin Yin shou bing yuban mingwen jijie” 秦駘壽病玉版銘文集解. En *Wenbo* 6, pp. 69-75.
- Huan Kuan 桓寬. 1996. *Yantie lun jiaozhu* 鹽鐵論校注. Pekín: Zhonghua shuju.
- Ikedo Tomohisa 池田知久. 1999. “Jingmenshi bowuguan. Guodian Chumu zhujian biji” 荊門市博物館郭店楚墓竹簡筆記. En *Guodian chujian Laozi yanjiu* 郭店

- 楚簡老子研究. Tokio: Tokyo Daigaku Bungakubu Chugoku Shiso Bunkagaku Kenkyushitsu [Departamento de literatura de la Universidad de Tokio] .
- Ikeda, Tomohisa 池田知久. 2000. “*Jingmenshi bowuguan. Guodian Chumu zhujian biji*” 荊門市博物館郭店楚墓竹簡筆記. En Allan, Sarah y Williams, Crispin. *The Guodian Laozi: Proceedings of the international conference, Dartmouth College*. Berkeley: The society for the study of early China and the Institute of East Asian studies.
- Ishida Kenji 石田憲司. 2004. “Shōsoku kō” 踵息考. En Sakade Yoshinobu. Sakade Yoshinobu Sensei Taikyu Kinen Ronshu Kanko kai 坂出祥伸先生退休記念論集刊行會 ed. *Chugoku shiso ni okeru shintai shizen shinko : Sakade Yoshinobu sensei taikyu kinen ronshu* 中國思想における身體・自然・信仰：坂出祥伸先生退休記念論集 [Cuerpo, naturaleza y creencias en el pensamiento chino: ensayos en conmemoración de la jubilación del profesor Sakade Yoshinobu]. Tokyo: Tōhō shoten.
- Lai Xisan 賴錫三. 2010. *Neidan yu yidao: neidan de xingming xiulian yu xiantian yixue*. 丹道與易道——內丹的性命修煉與先天易學. Taipei: Xinwenfeng.
- Li Ling 李零. 1993. *Zhongguo fangshu kao* 中國方術考. Pekín: Renmin chubanshe.
- Li Ling 李零. 1999. “*Qin Yin Daobing yuban de yanjiu*” 秦駟禱病玉版的研究. En *Guoxue yanjiu*, vol. 6, pp. 525-47.
- Li Ling 李零. 2000. “*Rushan yu chu sai*” 入山與出塞. En *Wenwu* 2, pp. 87-95.
- Liang Yunhua 梁運華 ed. 2004. *Guanzi jiaozhu* 管子校注. Pekín: Zhonghua shuju.
- Liji jijie* 禮記集解. 1989. Beijing: Zhonghua shuju.
- Liji zhushu* 禮記注疏. 1989. Taipei: Yiwen.
- Liu Jinbao 劉進寶 y Gao Tian Shixiong 高田時雄. 2007. *Zhuanxing qi de Dunhuang xue* 轉型期的敦煌學. Shanghai: Guji chubanshe.
- Lu Chen 陸沉. 2001. “*Guodian Laozi yu Laozi gong an*” 郭店 [老子] 與 [老子] 公案. En *Zongjiao xue yanjiu* 3, pp. 129-136.
- Lu Xixing 陸西星 ed. 2010. *Nanhua zhenjing fumo* 南華真經副墨. Pekín: Zhonghua shuju.
- Lüshi chunqiu* 呂氏春秋. 2007. Pekín: Zhonghua shuju.
- Mawangdui boshu: Laozi* 馬王堆帛書：老子. 2000. Pekín: Wenwu.

- Mawangdui Han mu boshu zhengli xiaozu 馬王堆漢墓帛書整理小組. 1979. Pekín: Wenwu chubanshe.
- Mei Biao 梅彪. 1965. *Shiyao eryl* 石藥爾雅. Taipei: Yiwen.
- Meng Naichang 孟乃昌. 1989. “Shuo Zhongguo liandan shu nei-wai dan zhi lianxi” 说中国炼丹术内外丹之联系 [Sobre la relación entre waidan y neidan en la alquimia china]. Partes 1 y 2. En *Shanghai daojiao* 上海道教 1-2: 32-38; 1989.3-4: 19-23.
- Pei Zhen 培真. 1993. *Chaofan rusheng*. *Zhongguo daojia da zhihui* 超凡入聖中國道家大智慧. Pekín: Beijing tiyu xueyuan chubanshe.
- Ruan Yuan 阮元, ed. 1965. *Shisan jing zhushu* 十三經注疏. Taipei: Yiwen.
- Si Maqian 司馬遷. 1963. *Shiji* 史記. Pekín: Zhonghua shuju.
- Wang Ming 王明. 1979. *Taiping jing hejiao* 太平經合校. Pekín: Zhonghua shuju.
- Wang Shumin 王叔岷 ed. 2007. *Liexian zhuan jiao jian* 列仙傳校箋. Pekín: Zhonghua shuju.
- Wang Xianshen 王先慎 ed. 1985. *Hanfeizi jijie* 韓非子集解. Pekín: Zhonghua shuju.
- Wang Yang 汪昂 ed. 2008. *Wu yao xuan quan* 勿藥玄詮. Hefei: Huangshan shushe.
- Wang Yunwu 王雲五 ed. 1984. *Zhouyi jinzhu jinyi* 周易今註今譯. Taipei: Taiwan shangwu.
- Wang Zhongjiang 王中江. 1999. “Guodian zhujian Laozi lueshuo” 郭店竹簡《老子》略. En *Zhongguo zhixue*, 20, pp. 103-17.
- Wenzi 文子. 1998. Pekín: Zhonghua shuju.
- Wu Jing 吳晶. 2005. *Zhuangzi Da zongshi zhenren zhi bianxi* 莊子大宗師真人之辨析. En *Zhejiang haiyang xueyuan xuebao* 22-1, pp. 100-4.
- Wu Shouyang 伍守陽. 2008. *Xianfo hezong yulu* 仙佛合宗語錄. Hefei: Huangshan shushe.
- Xiao Chengfu 蕭登福. 1998. *Zhouqin lianghan zaoqi daojiao* 周秦兩漢早期道教. Taipei: Wenjin chubanshe.
- Xiao Tianshi 蕭天石. 2000. *Daojia yangshengxue gaiyao* 道家養生學概要. Taipei: Ziyou chubanshe.
- Xie Yangju 謝揚舉. 1997. “Laozi lun shi de xiuyang yu guli.” 老子論士的修養與古禮. En *Kongzi yanjiu*, 3, pp. 84-90.

- Yang Rubin 楊儒賓 (Robert Neville) ed. 1993. *Zhongguo gudai qi de tezhi* 中國古代氣的特質. Taipei: Juliu.
- Yang Weijie 楊維傑 ed. 2007. *Huangdi neijing suwen yijie* 黃帝內經素問譯解. Taipei: Zhiyuan shuju.
- Yuan Gu 袁固. 1972. *Ji shi chuan* 齊詩傳. Taipei: Yiwen.
- Zhang Boduan 張伯端. 1990. *Wuzhen pian qianjie* 悟真篇淺解. Pekín: Zhonghua shuju.
- Zhang Shuangdi 張雙棣 ed. 1997. *Huainanzi jiaoyi* 淮南子校譯. Pekín: Beijing Daxue chubanshe.
- Zhang Taiding 趙台鼎. 2008. *Maiwang* 脉望. Hefei: Huangshan shushe.
- Zhangjiashan Han mu zhujian zhengli xiaozu 張家山漢墓竹簡整理小組. 1985. Pekín: Wenwu chubanshe.
- Zhen Quan 甄權. 2006. *Yaoxing lun* 藥性論. Hefei: Anhui kexue jishu.
- Zou Anhua 鄒安華 ed. 2000. *Chujian yu boshu Laozi* 楚簡與帛書老子. Pekín: Minzu chubanshe.

2. Estudios en lenguas occidentales

- Allinson, Robert. 2003. "On Chuang Tzu as a Deconstructionist with a Difference". En *Journal of Chinese Philosophy* 30, 3-4, pp. 487-500.
- Álvarez, José Ramón. 1984. *China, caos vital*, Taipei: Universidad Fujen.
- Baldrian-Hussein, Farzeen. 1998-1990. "Inner Alchemy: Notes on the Origin and Use of the Term *Neidan*". En *Cahiers d'Extrême-Asie* 5, pp. 163-190.
- Barnes, William Henry. 1935. "Possible References to Chinese Alchemy in the Fourth or Third Century B.C." En *China Journal of Science and Arts* 23, pp. 75-79.
- Baxter, William. 1998. "Situating the language of the Lao tzu: the probable date of the Tao Te Ching". En LaFargue, Michael y Kohn, Livia eds. *Lao-Tzu and the Tao-Te-Ching*. Albany: State University of New York Press, pp. 231-54.
- Bertschinger, Richard. 1999. *The secret of everlasting life: the first translation of the ancient Chinese text of immortality*. Shaftesbury, Dorset: Element.
- Brashier, K. E. "Han thanatology and the division of souls". En *Early China* 21 (1996), pp. 125-58.

- Campany, Robert F. 1993. "Buddhist Revelation and Taoist Translation in Early Medieval China". En *Taoist Resources* 4-1, pp. 1-29..
- Carré, Patrik. 1999. *Le livre de la Cour Jaune: classique taoïste des IVe-Ve siècles*. París: Éditions du Seuil.
- Cazenave, Michel, ed. 1998. *La face féminine de Dieu*. Paris: Noésis.
- Cheng, Anne. 2003. *Historia del pensamiento chino*. Barcelona : Bellaterra.
- Cleary, Thomas. 1986. *The Inner Teachings of Taoism*. Boston and London: Shambala.
- Csikszentmihalyi, Mark. 2000. "Han cosmology and mantic practices." En Kohn, Livia ed. *Daoism handbook*, pp. 53-73.
- Delphine Baudry-Weulersse, Jean Levi, Pierre Baudry trads. 1978. *Dispute sur le sel et le fer*. Paris: J. Lanzmann & Seghers.
- Despeux, Catherine. 1976. *Taiki K'iuán: technique de combat, technique de longue vie*. Paris: Institute des Hautes Etudes Chinoises.
- Despeux, Catherine. 1979. *Zhao Bichen: Traité d'Alchimie et de Physiologie taoïste (Weisheng shenglixue mingzhi)*. Paris: Les Deux Océans.
- Despeux, Catherine. 1990. *Immortelles de la Chine ancienne: Taoïsme et alchimie féminine*. Puiseaux: Pardès.
- Despeux, Catherine. 1993. *Taiji quan: arte marcial, técnica de larga vida*. Barcelona: Ibis.
- Despeux, Catherine. 1994. *Taoïsme et corps humain: Le xiuzhen tu*. París: Guy Trédaniel.
- Despeux, Catherine. 2003. *Taoísmo y alquimia femenina: inmortales de la China antigua*. Barcelona: La liebre de marzo.
- Despeux, Catherine. 2008. "Jing, qi shen". En Pregadio, Fabrizio. *The Encyclopedia of Taoism*. Nueva York: Routledge, 2008, pp. 562-5.
- Edkins, Joseph. 1855. "Phases in the Development of Taoism". En *Transactions of the China Branch of the Royal Asiatic Society* 5, pp.83-99.
- Ford Campany, Robert. 2002. *To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*. University of California Press.
- Forke, Alfred. 1907. *Lun-Hêng. Philosophical essays of Wang Chhung*. Shanghai: Kelly & Walsh.
- Frank, Herbert. 1990. "The Taoist elements in the Buddhist Great Bear Sūtra (*Pei-tou ching*)". En *Asia Major* 3-3, pp. 75-111.

- Gale, Esson M. trad. 1967. *Discourses on salt and iron: a debate on state control of commerce and industry in ancient China*. Taipei : Chengwen.
- Galvany, Albert. 2003. “Estudio preliminar de un manuscrito taoísta hallado en China: Taiyi sheng shui 太一生水”. En *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 39, pp. 257-269.
- Graham, A.C. 1989. *Disputers of the Tao*. Chicago: Open Court.
- Hao Changchi. 2005. “Relativity of the human world and Dao in Lao-Zhuang—An Interpretation of chapter 1 of the *Zhuang-zi* and of the *Lao-zi*”. En *Asian Philosophy* 15-3, pp. 265-80.
- Harper, Donald. 1987. “The sexual arts of ancient China as described in a manuscript of the second century B.C.”. En *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47 (1987), pp. 539-93.
- Harper, Donald. 1995. “The bellows analogy in Laozi V and Warring States macrobiotic hygiene”. En *Early China* 20, pp. 381-91.
- Harper, Donald. 1998. *Early Chinese medical literature: The Mawangdui medical manuscripts*. Londres: Kegan Paul International, Sir Henry Wellcome Asian Series.
- Hawkes, David. 1985. *The Songs of the South: An Anthology of Ancient Chinese Poems by Qu Yuan and Other Poets*. Londres: Penguin Books.
- Henricks, Robert. 1989. *Lao-Tzu Te-Tao Ching: a new translation based on the recently discovered Ma-wang-tui texts*. Nueva York: Ballantines Books.
- Henricks, Robert. 2000. *Lao-Tzu's Tao Te Ching: a translation of the startling new documents found at Guodian*. Nueva York: Columbia University Press.
- Huang, Jane. 1998. *The Primordial Breath: an ancient Chinese way of prolonging life through breath control: seven treatises from the Taoist Canon, the Tao Tsang. Volume 1*. Torrance: Original Books.
- Hussein, Farzeen [Farzeen Baldrian-Hussein]. 1976. “Chang Po-tuan.” En *Sung Biographies*, ed. Herbert Franke, 1: 26-29. Wiesbaden: Franz Steiner.
- Karlgren, Bernhard. 1932. *The poetical parts in Lao-Tsi*. Goteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag.
- Karlgren, Bernhard. 1940. “Grammata Serica, Script and Phonetics in Chinese and Sino-Japanese”. En *The Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, Stockholm.

- Kierkegaard, Soren. 1983. *The Sickness unto Death*. Princeton: Princeton University Press.
- Knoblock, John y Riegel, Jeffrey. 2000. *The Annals of Lü Buwei: A Complete Translation and Study*. Stanford: Stanford University Press.
- Kohn, Livia ed. 2000. *Daoism Handbook*. Leiden: E.J. Brill.
- Kohn, Livia y Wang, Robin R. 2009. *Internal Alchemy: Self, Society, and the Quest for Immortality*. Magdalena (Nuevo Méjico): Three Pines Press.
- Kohn, Livia. 1987. *Seven Steps to the Tao: Sima Chengzhen's Zuowanglun*. (Monumenta serica monograph series). Netteal: Steyler Verlag.
- Kohn, Livia. 1989. "Guarding the one: concentrative meditation in Taoism". En Kohn, Livia ed. *Taoist meditation and longevity techniques*, Ann Arbor: University of Michigan, Center for Chinese Studies Publications, pp. 125-58.
- Kohn, Livia. 1989. *Taoist meditation and longevity techniques*. Ann Arbor: University of Michigan Center for Chinese studies, Michigan monographs in Chinese studies, n. 61.
- Kohn, Livia. 1990. "Eternal Life in Taoist Mysticism". En *Journal of the American Oriental Society* 4-110, pp. 622-40.
- Kohn, Livia. 1998. "The Lao-Tzu myth". En Livia Kohn y Michael LaFargue, eds. *Lao-Tzu and the Tao-te-ching*. Nueva York: State University of New York Press, pp. 41-62.
- Kohn, Livia. 1999. *The Daodejing and its tradition*. Leiden: E.J. Brill.
- Kohn, Livia. 2003. "Monastic rules in Quanzhen Daoism: as collected by Heinrich Hackmann". En *Monumenta Serica* 51, pp. 367-97.
- Kohn, Livia. 2010. *Daoist Dietetics: Food for Immortality*. Dunedin, Florida: Three Pines Press.
- LaFargue, Michael. 1994. *Tao and method: a reasoned approach to the Tao Te Ching*. Albany: State University of New York Press.
- Lagerwey, John ed. 2004. *Religion and Chinese Society. Volume II: Taoism and Local Religion in Modern China*. Paris: Ecole française d'Extrême-Orient.
- Libbrecht, U. 1990. "Prana-pneuma-ch'i", pp. 42-62, esp. pp. 60-2. En *Thought and law in Qin and Han China : studies dedicated to Anthony Hulsewé on the occasion of his eightieth birthday*. W.L. Idema y E. Zürcher, eds. Leiden: E.J. Brill.
- Liu Xiaogan 劉笑敢. 1994. *Classifying the Zhuangzi Chapters*. Ann Arbor: University of Michigan, Center for Chinese Studies monographs, n. 65.

- Liu, James J.Y. 1962. *The art of Chinese poetry*. Londres: Kegan Paul.
- Loewe, Michael. 2006. *The Government of the Qin and Han empires: 221 BCE-220 CE*. Indianapolis: Hackett publishing company.
- Maspero, Henri y Kaltenmark, Max. 2000. *El taoísmo y las religiones chinas*. Barcelona: Trotta.
- Maspero, Henri. 1950. *Le Taoïsme, essais*. Paris: Bibliothèque de diffusion du Musée Guimet.
- Maspero, Henri. 1981. "Methods of 'Nourishing the vital principle' in the ancient Taoist religion". En Maspero, Henri. *Taoism and Chinese religion*. Amherst: University of Massachusetts Press, pp. 431-554.
- Mulder, J.W.F. 1959. "On the morphology of the negatives in Archaic Chinese". En *T'oung Pao*, 48, pp. 264-66.
- Needham, Joseph. 1956. *Science and civilization in China vol 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Needham, Joseph. 1980. *Science and civilization in China vol V*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Needham, Joseph ed. 1983. *Science and civilisation in China. Vol. V: Chemistry and chemical technology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pines, Yuri. 2004. "The Question of Interpretation: Qin History in Light of New Epigraphic Sources". En *Early China* 29, pp. 1-44.
- Poskaite, Loreta. 2005. "The Practical and Humanistic Implications of Being a Sage (*shengren*) in Daoism". En *Acta Orientalia Vilnensia* 6-2, pp. 45-51.
- Pregadio, Fabrizio, y Skar, Lowell. 2000. "Inner Alchemy (*Neidan*)". En Kohn, Livia. *Daoism Handbook*. Leiden: E.J. Brill, pp. 465-97.
- Pregadio, Fabrizio. 1995. "The representation of time in the *Zhouyi cantong qi*". En *Cahiers d'Extrême-Asie* 8, pp. 155-73.
- Pregadio, Fabrizio. 1996. *Zhouyi cantong qi: Dal Libro dei Mutamenti all'Elisir d'Oro*. Venecia: Cafoscarina.
- Pregadio, Fabrizio. 2000. "Inner alchemy". En Kohn, Livia. *Taoism handbook*. Leiden: Brill, pp. 464-97.
- Pregadio, Fabrizio. 2002. "The early history of the *Zhouyi cantong qi*". En *Journal of Chinese religions* 30, pp. 149-76.
- Pregadio, Fabrizio. 2006. *Great Clarity: Daoism and Alchemy in Early Medieval China*. Stanford: Stanford University Press.

- Pregadio, Fabrizio. 2009. *Awakening to reality*. Mountain View: Golden Elixir Press.
- Pregadio, Fabrizio. 2009. *Chinese Alchemy. An Annotated Bibliography of Works in Western Languages*. Mountain View: Golden Elixir Press.
- Pregadio, Fabrizio. 2011. *Wang Mu. Foundations of internal alchemy. The taoist practice of neidan*. Mountain View: Golden Elixir Press.
- Robinet, Isabelle. 1985. “Jing, qi et shen”. En *Revue française d’acupuncture* 43, pp. 27-36.
- Robinet, Isabelle. 1998. “La ‘Mère’ et la ‘Femelle obscure’ de Laozi.” En Cazenave, Michel, ed. *La face féminine de Dieu*. Paris: Noésis, pp. 137-67.
- Robinet, Isabelle. 1989. “Original Contributions of *Neidan* to Taoism and Chinese Thought.” En Livia Kohn, ed. *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, pp. 297-330.
- Robinet, Isabelle. 1989. “Visualization and Ecstatic Flight in Shangqing Taoism”. En Kohn, Livia, pp. 159-91.
- Robinet, Isabelle. 1991. “Sur les sens des termes *waidan* et *neidan*.” *Taoist Resources*, 3-1, pp. 3-40.
- Robinet, Isabelle. 1993 [1979]. *Taoist meditation*. Trad. Julian F. Pas y Norman J. Girardot. Albany: State University of New York Press.
- Robinet, Isabelle. 1995. *Introduction à l’alchimie intérieure taoïste: De l’unité et de la multiplicité*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Roncero, Luis. 2007. “Las negativas *wu* 無 y *wang* 亡 en la versión Guodian de *Laozi*”. En *Encuentros en Catay* 21, pp. 161-179.
- Roncero, Luis. 2008. “Origen y evolución histórica del concepto T’aichi”. En *Encuentros en Catay* 22, pp. 43-53.
- Roncero, Luis. 2010. “Una nueva lectura y traducción a español de la imagen del pez *kun* y el ave *peng* en el *Zhuangzi*”. En *Encuentros en Catay* 24, pp. 179-98.
- Roth, Harold. 1993. “Text and edition in early Chinese philosophical literature.” En *Journal of the American Oriental Society* 113-2, pp. 214-27.
- Roth, Harold. 1999. *Original Tao: inward training*. Columbia: Columbia University Press.
- Seidel, Anna. 1992. *La divinisation de Lao-tseu dans le Taoïsme des Han*. Paris: École Française d’Extrême Orient.
- Seidel, Anne. 1989. “Chronicle of Taoist Studies in the West 1950-1990”. En *Cahiers d’Extrême-Asie* 5-5, pp. 223-347

- Shaughnessy, Edward. L. 1991. *Sources of Western Zhou history: inscribed bronze vessels*. University of California Press.
- Sivin, Nathan. 1968. *Chinese Alchemy: Preliminary Studies*. Cambridge: Harvard University Press. (Harvard Monographs in the History of Science.)
- Sivin, Nathan. 1987. "Chinese Alchemy." En Eliade, Mircea ed. *The Encyclopedia of Religion*, vol. 1. Nueva York and Londres: Macmillan, pp. 186-90.
- Waley, Arthur trad. 1994. *The Way and Its Power: Lao Tzu's Tao Te Ching and Its Place in Chinese Thought*. Nueva York: Grove Press.
- Watson, Burton, trad. 1996. *Chuang Tzu. Basic writings*. Nueva York: Columbia University Press.
- Wong, Eva. 2000. *The Tao of Health, Longevity, and Immortality: The Teachings of Immortals Chung and Lü*. Boston and London: Shambhala.
- Yu Ying-shih. 1964-65. "Life and immortality in the mind of Han China". En *Harvard Journal of Asiatic Studies* 25, pp. 80-122.

2.1 Obras de referencia sobre taoísmo en lenguas occidentales

- Pas, Julian F. 1988. *A select bibliography on Taoism*. Stony Brook, N.Y.: Institute for Advanced Studies of World Religions.
- Pregadio, Fabrizio ed. 2008. *Encyclopedia of Taoism*. Nueva York: Routledge.
- Schipper, Kristofer y Verellen, Franciscus. 2005. *The Taoist Canon: a historical companion to the Daozang*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schipper, Kristofer, ed. 1975. *Concordance du Tao-tsang: Titres des ouvrages*. Paris: EFEO.

2.2 Obras de referencia en chino sobre el Canon taoísta

- Hu Daojing et ál. 胡道靜 ed. 1992-94. *Zangwai daoshu 藏外道書*. Chengdu: Bashu shushe.
- Peng Dingqiu 彭定求 ed. 1971. *Daozang jiyao 道藏輯要*. Taipei: Kaozheng.
- Ren Jiyu 任繼愈 y Zhong Zhaopeng 鐘肇鵬, eds. 2005. *Daozang tiyao 道藏提要*. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe.

- Weng Dujian 翁獨健. 1966 [1935]. *Daozang zimu yinde* 道藏子目引得. Pekín: Yenching University, 1935. Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series, n. 25. Reimp. Taipei: Chengwen.
- Xiao Tianshi 蕭天石. 2000. *Daozang jinghua* 道藏精華. Taipei: Ziyou chubanshe.
- Zhang Jiyu 張繼禹 ed. 2004. *Zhonghua daozaang* 中華道藏. Beijing: Huaxia chubanshe.
- Zhang Junfang 張君房 ed. 2003. *Yunji qiqian* 雲笈七籤. Beijing: Zhonghua shuju.
- Zhengtong daozaang 正統道藏. Taipei: Yiwen, 1962. Reimpresión de Zhengtong daozaang 1923-1926. Shanghai: Shangwu yinshuguan.

3. Ediciones chinas del *Daodejing* y del *Zhuangzi* (*Nanhua zhenjing*)

- Chen Yining 程以寧. 1971. *Nanhua zhenjing zhu shu* 南華真經注疏. En *Daozaang jiyao* 道藏輯要, vol. 9, pp. 940-1326. Taipei: Kaozheng.
- Cheng Yining 程以寧 ed. 1999. *Nanhua zhenjing zhushu*. En *Zhonghua xu daozaang* 中華續道藏, vol. 14, pp. 4-45. Taipei: Xinwenfeng.
- Guo Xiang 郭象 y Cheng Xuanying 程玄英 eds. 1998. *Nanhua zhenjing zhushu*. Pekín: Zhonghua shuju.
- Heshang Gong 河上公 ed. 1997. *Laozi Daodejing: Heshang Gong zhangju* 老子道德經 河上公章句. Pekín: Zhonghua shuju.

4. Obras generales de referencia sobre la lengua china

- Duan Yuzai 段玉裁 ed. 1981. *Shuowen jiezi zhu* 說文解字注. Shanghai: Shanghai guji chubanshe.
- Wang Li 王力 ed. 2000. *Gu Hanyu zidian* 古漢語字典. Pekín: Zhonghua shuju.

5. Traducciones de obras chinas al español

- Álvarez, José Ramón, trad. 2004. *Lao-tse. Tao Te Ching*. Méjico: Saga ediciones.
- Elorduy, Carmelo, trad. 1967. *Chuang-tzu. Literato, filósofo y místico taoísta*. Taichung: Kuangchi press.
- Elorduy, Carmelo, trad. 1996. *Lao-tse. Tao Te Ching*. Madrid: Tecnos.

- García, Julio trad. 2005. *Canon de medicina interna del emperador amarillo, Su Wen*. Madrid: JG Ediciones.
- González España, Pilar y Pastor-Ferrer, Jean Claude trad. 1998. *Los capítulos interiores de Zhuang Zi*. Madrid: Trotta.
- Preciado Idoeta, Iñaki trad. 2006. *Tao Te Ching. Los libros del Tao. Lao Tse*. Madrid: editorial Trotta.
- Preciado Idoeta, Iñaki trad. 2001. *Zhuangzi “maestro Chuang Tsé”*. Barcelona: Kairós.

6. Estudios sobre alquimia española

- Aquino, Santo Tomás de. 1987. *Tratado sobre la piedra filosofal y Tratado de Alquimia*. Málaga: Sirio.
- Balaguer i Perigüell, Emilio. 1996-1997. “Arnau de Vilanova. La medicina, la ciencia y la técnica en tiempos de Jaime II”. *Anales de la Universidad de Alicante. Historia medieval* 11, pp. 13-28
- Berthelot, Marcelin. 2001. *Orígenes de la alquimia*. Barcelona: MRA.
- Boylan, Michael. 2011. “Hippocrates (450-380 a. e. c.)”. En *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/> [fecha de consulta: 16 de marzo de 2011].
- Calatayud, José Martínez. 1992. *Alquimistas: místicos, sabios, pícaros*. Valencia: Fundación Universitaria San Pablo CEU.
- Calvet, Antoine. 1993. “L’alquimie d’Arnaud de Villeneuve”. En Ribémont, Bernard, ed. *Terres medievales*. París: Klincksieck, pp. 21-34.
- Carreras, J. 1947. *Vida d’Arnau de Vilanova*. Barcelona: Barcino.
- Centellas, Ricardo. 2000. *Arnaldo de Vilanova. Vilanueva de Jilova 1240-Génova 1311*. Zaragoza: Publicaciones de la Institución Fernando el Católico 2160, pp. 1-6.
- Craven Nussbaum, Martha. 1978. *Aristotole’s De motu Animalium*. Nueva Jersey: Princeton.
- Chambers Guthrie, William Keith ed. 1990. *A History of Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, v. 6, pp. 55-77.
- Davidovits, J. 1983. *Alchemy and Pyramid*. Saint-Quentin: Geopolymer Institute.
- Davidovits, J. 1988. “The famine stele provides the hieroglyphic names of the chemicals and minerals involved in the construction of pyramids”. El Cairo,

- Quinto congreso de egiptología. El Cairo: Egyptian Antiquities Organization, pp. 1-14.
- Dawkins, J. MoG. 1944. "The Seal of Solomon". En *The Journal of the Royal Asiatic Society* 2, pp. 145-50.
- Dubs, Homer H. 1947. "The Beginning of Alchemy". En *Isis* 38 (1947), pp. 62-86.
- Eliade, Mircea. 1993. *Cosmología y alquimia babilónicas*. Barcelona: Paidós.
- Eliade, Mircea. 2001. *Herreros y alquimistas*. Barcelona: Alianza Editorial.
- Escobar Gómez, Santiago. 2001. *Abu Bakr Muhammad B. Zakariyya al-Razi: vida, pensamiento y obra*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Vicerrectorado de Extensión Universitaria, D.L..
- Eslava Galán, Juan. 1987. *Cinco tratados españoles de alquimia*. Madrid: Tecnos.
- Fowden, Garth. 1993. *The Egyptian Hermes*. New York: Cambridge University Press.
- Freudenthal, G. 1990. "The problem of cohesion between alchemy and natural philosophy: from Unctuous Moisture to Phlogiston". En Z.R.W.M. von Marteis ed. *Alchemy revisited*, pp. 106-116.
- García Font, Juan. 1995. *Historia de la alquimia en España*. Barcelona: MRA.
- Goodman, Lenn E. 1992. *Avicenna*. Londres: Routledge.
- Halleux, Robert. 1979. "Les textes alchimiques". En *Typologie des sources du moyen âge occidental* 33. Bélgica: Brepols, pp. 100-109.
- Halleux, Robert. 1981. "Lesouvrages alchimiques de Jean de Rupescissa". En *Histoire littéraire de la France* 41, pp. 241-277.
- Heras las, Antonio. 2006. *Alquimia*. Buenos Aires: Albatros.
- Jung, Carles Gustav. 1977. *Psicología y alquimia*. Barcelona: Plaza y Janés.
- Jung, Carles Gustav. 1978. *Studien über alchemistische Vorstellungen*. Olten.
- Jung, Carles Gustav. 2003. *Paracélsica*. Barcelona: Kairós.
- Kraus, P. 1942. *Jabir ibn Hayyan: contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*. El Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale.
- Lenglet du Fresnoy, N. 2005. *Histoire de la Philosophie Hermétique*. Kessinger Publishing.
- Lory, Pierre. 2005. *Alquimia y mística en el islam*. Madrid: Mandala.
- Luanco, José Ramón de. 1995 [1889]. *La alquimia en España*. Barcelona: Ediciones Obelisco.
- Manget, J.J., ed. 1702. *Biblioteca chemica curiosa*. Ginebra.

- Margolin, Jean Claude. 1993. *Alchimie et philosophie à la Renanaissance*. París: Librairie Philosophique.
- Martínez de Arroyo, Mario. 1994. *Siete Textos de Alquimia*. Buenos Aires: Kier.
- Mc Vaugh, Michael Rogers. 1970. “Arnald of Vilanova”. En *Dictionary of Scientific Biography*, pp. 289-91.
- Menéndez Pelayo, Marcelino. 1948. *Historia de los heterodoxos españoles*. Santander: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Mertens, Michael. 1990. “Project for a new edition of Zosimos of Panopolis”. En Van Martels, Z.R.W.M. *Alchemy Revisited*. Proceedings of the International Conference on the History of Alchemy. Leiden: Brill.
- Moran, Bruce, ed. 1991. *Patronage and institutions: science, technology and medicine at the European court, 1500–1750*. Woodbridge: Boydell Press.
- Muñoz Moya, Manuel ed. 1986. *El rosario de los filósofos*. Barcelona: Muñoz Moya y Montraveta.
- Newman, W.R. 1991. *The “Summa perfectionis” of pseudo Geber*. Leiden.
- Paniagua Arellano, Juan Antonio. 1951. *Vida de Arnaldo de Vilanova dins*. En *Archivo iberoamericano de la historia de la Medicina* 3, pp. 3-83.
- Paniagua Arellano, Juan Antonio. 1959. “Notas en torno a los escritos de alquimia atribuidos a Arnau de Vilanova”. En *Archivo Iberoamericano de historia de la medicina* 11, pp. 406-419.
- Paniagua Arellano, Juan Antonio. 1963. *Estudios y notas sobre Arnau de Vilanova*. Madrid: CSIC.
- Paniagua Arellano, Juan Antonio. 1995. “El problema del *corpus* científico arnaldino”. En Perarnau, Josep ed. *Actes de la I Trobada Internacional d'Estudis sobre Arnau de Vilanova*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- Paracelso. 1997. *Manual de la piedra filosofal y otros textos alquímicos*. Barcelona: MRA.
- Patai, R. 1982. “Maria de Jewess—Founding mother of alchemy”. En *Ambix* 29, pp. 177-197.
- Perarnau, J. Ed. 1995. *Actes de la I Trobada Internacional d' Estudis sobre Arnau de Vilanova*. Barcelona: Institut d' Estudis Catalans, II, pp. 95-174.
- Pereira, Michela. 1995. “Arnaldo da Villanova e l'alchimia. Un 'indagine preliminare”. En Perarnau, J. Ed. *Actes de la I Trobada Internacional d' Estudis sobre Arnau de Vilanova*. Barcelona: Institut d' Estudis Catalans, II, pp. 135-149.

- Pereira, Michela. 2001. "Elixir Vitae: los orígenes de la farmacología alquímica". En Puerto Sarmiento *et al* ed. *Los Hijos de Hermes: alquimia y espagiria en la terapéutica española moderna*. Madrid: ediciones Corona Borealis, pp. 93-114.
- Rodríguez Guerrero, José. 2008. "The alchemist Perarnau de Vilanova (fl.1325-1343) and the origin of the alchemical corpus attributed to Arnau de Vilanova (ca. 1240-1311)". Ponencia presentada en CHYMIA. Science and Nature in Early Modern Europe (1450-1750) en El Escorial (Madrid), 8 de septiembre de 2008 (sin publicar).
- Ruland, Martin. 1964. *Lexicon Alchemiae sive Dictionarium alchemisticum*. Olms: Hildesheim.
- Ruska, Julius ed. & trad. 1935. *Das buch der alaune und salze*. [El libro de las alumbres y las sales]. Berlín: Verlag Chemie.
- Ruska, Julius. 1933. "Alchemie in Spanien". En *Angewandte Chemie* 46, pp. 337-340.
- Ruska, Julius. 1933. "La participación de España en el desarrollo de la alquimia". En *Revista Información y Progreso* 6, pp. 284-287.
- Santi, Francesco. 1987. *Arnau de Vilanova: l'obra espiritual*. Valencia: Diputació Provincial.
- Sedley, David. 1999. "Stoic Physics and Metaphysics". En Algra, Keimpre. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sherwood Taylor, Frank. 1949. *The Alchemy*. Nueva York: Schuman
- Sivin, Nathan. 1980. "The theoretical background of elixir alchemy". En Needham, Joseph. *Science and civilisation in China. Vol. IV*, pp. 270-92.
- Stanley Redgrove, H. 1973. *Alchemy: Ancient and modern*. Allen: EP Publishing.
- Stapleton, H. F. 1953. "The Antiquity of Alchemy". En *Ambix* 5, pp. 1-43.
- Steele, Robert. 1929. "Practical chemistry in the twelfth century. *Rasis de alumninibus et salibus*, translated by Gerard of Cremona". En *Isis* 12, pp 10-46.
- Vilanova, Arnau de. 1998. *El rosario de los filósofos. Rosarium arnaldi*. Barcelona: Indigo.
- Voss, Karen-Claire. 2003. "The Tabula Smaragdina Revisited". Ponencia presentada en The Sixth International Literature and Humanities Conference at Eastern Mediterranean University, Famagusta, Northern Cyprus, 4-6 de junio de 2003 (sin publicar).

Yates, Frances A. 1964. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Londres: Routledge and Kegan Paul.

7. Recursos digitales

Academia Sinica, *Hanji dianzi wenxian* 漢籍電子文獻. Contiene un motor de búsqueda en los textos del *Canon taoísta*. (<http://www.sinica.edu.tw/~tdbproj/handy1/>).

Baiyun shenchu wujia 白雲深處吾家. Mantenida por Jiang Menma 蔣門馬, contiene las copias escaneadas de la última edición del *Canon taoísta*, publicada como *Zhonghua daoang* (Canon taoísta de China) y un gran número de recursos sobre taoísmo y pensamiento chino en general. (<http://www.byscrj.cn/>).

Daojia xueshu zixun wangzhan 道家學術資訊網站. Mantenida por Hong Baijian 洪百堅, incluye una versión digital del *Canon taoísta* y la versión electrónica del *Zhongguo daojiao da zidian* 中國道教大字典 (Gran diccionario del taoísmo chino) (<http://www.ctcwri.idv.tw/>).

Revista Azogue. Es la única revista en la red en español dedicada al estudio y la publicación de artículos sobre alquimia europea. (<http://www.revistaazogue.com/>).

ANEXOS

ANEXO I

Abreviaturas empleadas

- CT Schipper, Kristofer, ed. *Concordance du Tao-tsang: Titres des ouvrages*. Paris: EFEO, 1975.
- ZHDZ Zhang Jiyu 張繼禹 et al. *Zhonghua daoze* 中華道藏 [Canon taoísta de China]. Beijing: Huaxia chubanshe, 2004.
- NHZJa *Nanhua zhenjing zhushu* 南華真經注疏. Guo Xiang 郭向, Cheng Xuanying 程玄英 ed. 1998. Pekín: Zhonghua shuju.
- NHZJb *Nanhua zhenjing zhu shu* 南華真經注疏. Chen Yining 程以寧. 1971. *Daoze jiyao* 道藏輯要. Taipei: Kaozheng, vol. 9, pp. 940-1326.
- DDJ *Laozi Daodejing Heshang Gong zhangju* 老子道德經河上公章句. Pekín: Zhonghua shuju, 1997.

ANEXO II

Índice de tablas

TABLA 1. PATRÓN DE RIMA DE EL COLGANTE DE JADE ACERCA DE LA CIRCULACIÓN DEL PNEUMA.	71
TABLA 2. PATRÓN DE RIMAS DEL CAPÍTULO 8 DEL <i>NEIYE</i>	72
TABLA 3. PATRÓN DE RIMAS DEL CAPÍTULO 5 DEL <i>DAODEJING</i>	73
TABLA 4. COMPARACIÓN DEL CAPÍTULO 5 DEL <i>DAODEJING</i> EN WANG BI Y EN GUODIAN.	78
TABLA 5. CORRESPONDENCIA ENTRE LOS HEXAGRAMAS Y LAS LUNAS (MESES).	186
TABLA 6. LOS DOCE HEXAGRAMAS SOBERANOS Y SUS CORRESPONDENCIAS.	189
TABLA 7. RELACIÓN ENTRE LOS SIETE PLANETAS Y LOS SIETE METALES.	226
TABLA 8. LOS CINCO ELEMENTOS ARISTOTÉLICOS.	233
TABLA 9. LOS CUATRO ELEMENTOS PRESOCRÁTICOS.	235
TABLA 10. LAS CINCO FASES Y SUS CARACTERÍSTICAS.	235
TABLA 11. CORRESPONDENCIA ENTRE LAS TRES SUSTANCIAS Y LOS TRES TESOROS.	272

ANEXO III

Índice de figuras

FIGURA 1. <i>LIUQI ZHI TU</i> 六氣之圖 (DIAGRAMA DE LOS SEIS PNEUMAS).	166
FIGURA 2. SUCESIONES DE YIN Y YANG EN UN AÑO.	191
FIGURA 3. SÍMBOLOS DE LOS CUATRO ELEMENTOS ARISTOTÉLICOS.	225
FIGURA 4. SELLO DE SALOMÓN.....	226

ANEXO IV

El rosario de los filósofos de Arnaldo de Vilanova

Libro primero⁶³⁰

ARNAU DE VILANOVA

EXOTÉRICA

EL TESORO DE LOS TESOROS, EL ROSARIO DE LOS FILÓSOFOS

y el mayor secreto de todos los secretos, de la más auténtica composición de la Filosofía natural, mediante la cual todo lo inferior es reducido a auténtico solífico y lunífico.

⁶³⁰ Extraído de Vilanova, Arnau de. *El rosario de los filósofos. Rosarium Arnaldi*. Barcelona: Ediciones Índigo, 1998, pp. 33-74.

PROEMIO

Este libro se llama Rosario porque es un resumen de los libros de los Filósofos, en el que, Dios es testigo, nada se ha ocultado, nada se ha apartado del camino correcto, nada se ha sobrentendido, sino que todo lo que es necesario para completar nuestra Obra se halla en él.

Se divide en una parte teórica y en otra práctica, subdivididas a su vez en varios capítulos. Así, el lector que quiera ocuparse de una realización más avanzada no se verá perjudicado, pues tanto puede seguir el curso normal de la lectura como pasar a temas más avanzados.

Entonces, respecto a la ofrenda que se hace a la naturaleza fecunda, el esfuerzo avanza por un camino estrecho cuando espera una recompensa más segura de los estudios sobre aquella, y está preparado para desviarse de dicho camino hacia una continuación secreta de la doctrina.

Que nadie desestime extraer de lo publicado a la madre inicial y final de toda la Filosofía, la que dota a los hombres con la civilización, los enriquece con ganancias, ayuda a los pobres, mantiene el cuerpo en buen estado y dispensa salud.

Quien al leer libros se muestre ocioso no podrá estar listo para preparar las cosas, pues un libro abre otro libro, y una conversación explica otra conversación, porque lo que en uno está sobrentendido, en la otra está completo. Nadie pues cuya mente rehúya esforzarse en la teoría puede averse bien en la práctica, puesto que avanza hacia la práctica no de modo distinto a como lo hace un asno hacia su comida, ignorando cómo y a qué tiende la boca y el hocico. Este libro lo he titulado Rosario porque lo he resumido de los libros de los Filósofos, lo mejor que he podido, y lo he dividido en varios capítulos. En este tratado hay dos libros, que pondré por orden de capítulos.

LIBRO PRIMERO

CAPÍTULO I

DE LA MANERA DE ENGENDRAR LOS METALES

Todas las sustancias licuables proceden, por naturaleza, de la substancia del mercurio y del azufre, pues es característica del mercurio coagularse por la acción del calor o por el vapor del azufre, ya que todo lo seco, por naturaleza, bebe totalmente su contrapartida húmeda.

Por lo tanto, el mercurio se coagula por el vapor del azufre mediante su substancia térrea, sutil, aérea y digerida, unida a él primero por la mezcla, después, por la acción del calor, elevada, cocida totalmente y digerida, hasta que tenga la fuerza sulfúrea de coagular el mercurio.

El mercurio está compuesto en su primera raíz de tierra blanca, extremadamente sutil y sulfúrea, fuertemente mezclada con agua clara, hasta que se forma una única substancia que no permanece quieta en una superficie plana.

Es, en efecto, homogéneo en su naturaleza, pues o permanece todo fijo en el fuego, o se escapa todo volando en forma de humo, puesto que es incombustible y aéreo. Esto es una señal de su perfección, y por ello, cuando a continuación se desliza en una tierra sulfúrea, una vez calentado, asciende hacia arriba, puesto que está en su naturaleza que se sublima por el calor. Sin embargo, sometido a una sublimación ininterrumpida, se depura, se cuece y se espesa todo ello en exceso, y se congela gradualmente en azufre blanco y rojo.

Este azufre se disuelve muchas veces, y después es congelado por el mercurio que se ha sublimado y encerado por la acción del calor, hasta que a lo largo de miles de años, mediante el difícil y constante trabajo de la naturaleza, se congela en un metal perfecto.

Efectivamente, es esto lo que produce los metales en los vasos minerales, por mediación de la misma naturaleza. En consecuencia, todo aquél que quiera obtener la

medicina más perfecta a partir de las sustancias imperfectas tiene que imitar este trabajo de la naturaleza.

CAPÍTULO II

POR QUÉ EL MERCURIO ES LA MEDICINA DE TODOS LOS METALES

Dice Aristóteles que el mercurio es el elemento de todas las sustancias licuables, puesto que cuando éstas se sujetan, se convierten en él. También se mezcla con ellas, porque es de su misma sustancia, aunque la composición de estos cuerpos difiera de la del mercurio según éste haya estado limpio o no de azufre impuro, ajeno a sí mismo. En efecto, el mercurio se forma a partir del auténtico azufre que no quema. Pues, como dijo el Filósofo, el azufre blanco que no quema congela el Mercurio en excelente Luna. Es la mejor sustancia que pueden conseguir los que trabajan en Alquimia, y lo convierten en plata excelente.

Si el azufre fuese puro, limpio, el mejor, el que brilla con color rojo, y tuviese además en sí mismo la fuerza ígnea del azufre que no quema, ésta será la mejor sustancia que pueden conseguir los alquimistas, en tanto que a partir de él pueden hacer Sol. Si el mercurio fuese de buena sustancia y el azufre no fuese puro y quemara, entonces convertirá el mercurio en cobre. Si el mercurio fuese pedregoso, sucio, térreo, y el azufre no fuese limpio, de ello se formará hierro. En cuanto al estaño, parece tener mercurio excelente y puro, pero mal azufre y no bien mezclado. El plomo, tiene un mercurio grueso, malo, pesado y fangoso, y un azufre mal, de sabor malo y fétido, de poca calidad, y no se coagula bien. Éstas son, palabra por palabra, las enseñanzas de Aristóteles en el libro IV de los Meteoros, Filósofo natural en el que hay que confiar en todas las cosas, y no en habladurías ni en operaciones engañosas totalmente ajenas a las operaciones de la naturaleza. Así demuestras que avanzas. Y quien confíe en las mentiras perderá el secreto de los Filósofos.

CAPÍTULO III

POR QUÉ EL AZUFRE EXTRAÑO, O DEL VULGO, ES CAUSA DE IMPERFECCIÓN DE TODOS LOS METALES

Observad pues las palabras, atravesad los misterios, porque toda la verdad de esta ciencia ha de ser tomada de las palabras ya dichas por los Filósofos, porque de la vanidad se deduce que por ella en el cuerpo hay dos cosas superfluas.

Una está encerrada en la profundidad del mercurio, y aparece al inicio de su mezcla. La otra está fuera de la naturaleza y es corruptible. Ésta se puede quitar con esfuerzo, pero la otra no se puede quitar con ninguna técnica de artesano, porque la sulfureidad inflamable se quita mediante la calcinación del fuego o es destruida por los cuerpos. Y esto es así porque contiene mercurio y lo protege contra la inflamación, pues es de su misma naturaleza. El otro, el que lo infecta, lo escupe al estar expuesto al fuego, por lo que es amigable y dócil con su propia naturaleza.

El mercurio, con lo que más se adhiere es consigo mismo, y es también consigo mismo con quien más se comporta como un amigo. Tras él viene el oro, e inmediatamente después la plata. De ahí se deduce que el oro y la plata son los que participan más de su naturaleza.

En cuanto a los otros cuerpos, no tienen tanta conformidad con el mercurio, puesto que contienen azufre extraño, térreo, sucio y fétido, y por esto podemos decir con certeza que participan menos de su naturaleza, puesto que son corruptos, fétidos e inflamables. Esto ocurre porque el azufre, como quiera que se prepare mediante el arte, siempre quema y siempre es quemado completamente, y muestra la negrura en toda la obra. Por esto dice también Avicena que no entra en nuestro magisterio, puesto que no está hecho de mercurio ni de substancia de mercurio, ni tiene su perfección, ya que siempre lo infecta, lo ennegrece y lo corrompe.

Se deduce por tanto que el mercurio es el más perfecto de los cuerpos, y el que protege contra la inflamación, porque cuanto más participan los otros cuerpos de la naturaleza del azufre, y cuanto más la poseen, más completamente se queman. Por lo que es evidente que tener mucha cantidad de mercurio causa perfección en los cuerpos, mientras que mucha sulfureidad causa corrupción. Es decir, algunos se queman más y otros menos dependiendo del peso del fuego, de modo que los que tienen más cantidad de azufre son más retenidos, y los que menos, menos.

En efecto, el azufre contiene dos causas de corrupción: una substancia inflamable y una infección térrea. Por la primera naturaleza hace que los cuerpos permanezcan firmes, puesto que siempre quema y siempre es quemado completamente, y muestra la negrura en toda la obra. Por la otra, ni presenta fusión ni entrada, ya que si es fijo impide la fusión y él mismo nunca se fija, a no ser que se le calcine antes.

Por otra parte, cuando se calcina no se fund por ninguna técnica del arte, pues queda reducido a una substancia terrena.

CAPÍTULO IV

POR QUÉ SOLAMENTE EL MERCURIO

ES LA PERFECCIÓN DE TODOS LOS METALES

Esto no atañe en nada al mercurio, puesto que se fija tanto sin transformarse en tierra como mediante su conversión en tierra. Si se tiene prisa por fijarlo, se fija por precipitación, y se transformará así en tierra. A través de sublimarlo sucesivamente repetidas veces se fija igualmente, pero sin transformarse en tierra. Es más, proporciona fusión metálica. Esto es así porque el mercurio posee una substancia viscosa y densa, apreciable en la constricción que éste experimenta en la imbibición y en la mezcla con substancias de su mismo género. Así pues, sabemos que en él su notoria viscosidad es causada por su gran adherencia. Incluso un tuerto puede ver claramente, al sopesar su enorme peso, que el mercurio posee una substancia densa, puesto que pesa más que el oro mientras permanezca en su propia naturaleza.

Tiene una composición muy fuerte y una naturaleza uniforme, ya que no se separa en partes y de ninguna manera permite que se le divida pues, o permanece fijo en el fuego con toda su substancia o con toda su substancia se aleja del fuego. De ello se deduce, por tanto, que el mercurio puede fijarse sin que se consuma su humedad radical y sin convertirse en tierra. Se aprecia en esto la auténtica causa de su perfección, puesto que se basta a sí mismo para la perfección de la fusión en cada grado, es decir, con ignición y sin ignición.

En efecto, a causa de la gran fuerza de las partes adherentes de su mezcla, si de alguna manera sus partes se espesaran por el fuego, no permite que se siga

corrompiendo, ni sufre el inconveniente de escaparse volando en forma de humo en caso de que entrara una llama furiosa.

Tampoco sufre enrarecimiento debido a su densidad y a su falta de inflamación, logrando esta carencia mediante la sulfureidad, habiendo sido esto suficientemente demostrado más arriba.

El azufre, que es una tierra seca y pesada, decimos que corrompe la perfección, puesto que si es fijo impide la fusión correcta, como vemos en el hierro, que no se funde porque como sabemos contiene azufre fijo.

Pero si no es fijo, o impide la fusión correcta, o la anticipa, o bien es corrompido por el fuego, se quema completamente y se evapora, como vemos en el plomo y en los demás cuerpos débiles. Por esto el azufre no tiene ni el valor ni la perfección de nuestro arte, puesto que impide la perfección en todas las obras.

El Mercurio vivo, en cambio, es claramente el más perfecto y apreciado en todas sus operaciones, puesto que protege contra la inflamación, produce la efusión cuando se fija, y es la tintura del color rojo, la de perfección más rica y brillo luminoso. Y no se aleja de la mezcla mientras está presente, es amigable y aplacable con los metales, y una substancia intermediaria para unir las tinturas, puesto que se mezcla mínimamente con ellas.

Además, por naturaleza, se adhiere profundamente, porque es de la misma naturaleza que ellas. Sin embargo, con el Sol y la Luna se mezcla fácilmente, porque participan más de su naturaleza. No obstante, no se sumergirá nada en él excepto el Sol.

De todo esto obtén tú el mayor de los secretos, que el Mercurio acoge en sí mismo lo que haya sido de su naturaleza, pero escupe lo ajeno, porque goza más con su propia naturaleza que con una naturaleza extraña. De esto se deduce claramente que cuanto más Mercurio tengan los cuerpos, tanto más perfectos serán, y cuanto menos, menos.

Alabado sea pues el artesano de todas las cosas, glorioso y bendito, el cuerpo que es la mejor causa de los demás cuerpos, el más insigne, el que de lo vil creó lo precioso teniendo así el mayor emblema de la naturaleza entre los otros minerales.

Y le dio una substancia, y a la substancia un carácter propio, carácter que no se encuentra en absoluto en los otros cuerpos de la naturaleza, puesto que es el único que vence el fuego y no es vencido por el fuego, sino que goza reposando amigablemente con él. Es el único que, siendo metálico, contiene en sí mismo todo lo que necesitamos para nuestro magisterio, porque al ser todos los demás cuerpos combustibles, todos ceden al fuego y acaban reducidos a pavesas.

CAPÍTULO V

POR QUÉ EL MERCURIO CONTIENE EN SÍ MISMO SU PROPIO AZUFRE

Es evidente, por tanto, que el mercurio contiene en sí mismo su propio azufre, bueno, fijo, con el que se coaula en oro y plata según el diferente modo de disponerlo.

Pues según el Filósofo, la fuerza del azufre blanco que no quema coagulará el mercurio, si éste es puro, en plata. Esa es la mejor substancia con la que los alquimistas, mediante el arte, pueden hacer elixir al blanco. Si se tratara del mejor azufre, el que brilla con color rojo, y tuviera en él la fuerza ígnea, simplemente la que o quema, entonces ésta será la mejor substancia para hacer de ella el elixir para el oro.

Y como bien enseñó el Filósofo, primero azufre blanco para la plata y luego rojo para el oro, porque no puede hacerse oro sin haber sido antes plata, ya que no se pasa de un extremo al otro sin pasar por el medio. Por tanto, no se puede pasar del negro al perfecto citrino sin haber sido primero blanco, puesto que el citrino está compuesto de mucho blanco y poquísimo rojo.

Tampoco puede pasarse del citrino al blanco sin haber sido primero negro, puesto que el oro no puede convertirse en plata sin haber sido primero destruido, corrompido y negro, ya que lo que es mejor no puede convertirse en peor, excepto mediante su corrupción. La generación de uno es la corrupción del otro. Por esto, quien sabe convertir el oro en plata sabe también convertir la plata en oro, puesto que el azufre

blanco que no quema para la plata puede convertirse mediante una mayor digestión en azufre rojo para el oro, ya que la citrinación no es sino una completa digestión, y la blancura no es sino una ablación de la negrura. Cuando el calor actúa en lo húmedo produce primero la negrura, actuando en lo seco provoca la blancura, y en lo blanco la citrinidad.

En efecto, esto puede observarse en la calcinación del plomo, porque se convierte en una ceniza negra, luego en blanca, y después en extremadamente citrina o roja. Así, se obtiene azufre blanco o rojo de una única materia de los metales plenamente depurada, digerida y cocida, sin embargo, de diferente manera. Por esta razón dice el Filósofo que en toda plata hay azufre blanco, al igual que en todo oro hay azufre rojo. Pero tal azufre no se halla sobre la tierra, como dice Avicena, sino que se origina en estos dos cuerpos. Por este motivo debemos preparar minuciosamente estos dos cuerpos, para que tengamos sobre la tierra el azufre y el mercurio de aquella materia, de la cual se obtenía oro y plata sobre la tierra.

Estos dos cuerpos son brillantes, en los que se hallan los rayos que tiñen los restantes cuerpos de auténtica blancura y auténtico color rojo, según cómo hubieran sido preparados aquéllos.

Nuestro magisterio, pues, ayuda al cuerpo perfecto, y obtiene el imperfecto sin adición de otra substancia extraña. De este modo, por ser el oro un cuerpo precioso, es la tintura del color rojo para todos los metales, tiñendo y transformando todos los cuerpos. La plata, por su parte, es la tintura de la blancura, con un blanqueo perfecto, tiñendo los cuerpos restantes. Así pues, cuando el mercurio se mezcla con aquellos cuerpos, es decir, con el Sol y con la Luna, es fijado por ellos con la más alta técnica, lo cual en absoluto corresponde al artesano de cabeza dura.

CAPÍTULO VI

POR QUÉ LA PIEDRA DE LOS FILÓSOFOS ES UNA SOLA

El investigador de esta ciencia debe trabajar con una dedicación constante. Que nadie pues se precipite, porque nuestro arte no se realiza en la multiplicidad de las cosas : es uno solo. Y es una sola la piedra, una sola la medicina, a la que nada extraño

se le añade ni se le quita, con excepción de retirar lo que le sobra. En efecto, todo el azufre interno, o sea, vulgar, o el mercurio butírico le es extraño, porque por sí mismo es destructivo y corruptor. Por el contrario, no le es extraño aquello en lo que él mismo se ha convertido mediante nuestro magisterio, o sea, en oro y en plata : pues nada le conviene al compuesto excepto lo que le es más próximo según su naturaleza. Pues no se engendra a un hombre sino de otro hombre, ni a otros animales sino de los similares a ellos, ya que toda cosa que sea engendrada proviene de otra similar: por consiguiente, nos servimos de la naturaleza verdadera, ya que no está retocada –excepto en lo que sea su propia naturaleza-, y a la cual nada ajeno se une.

No introduces pues ni polvo, ni agua, ni nada, puesto que las naturalezas diferentes no retocan nuestra piedra ni penetra en ella nada que no hubiera salido de ella, ya que si se le aplica algo que le sea extraño se corrompe al instante, sin obtener de ella lo que se quería obtener. Es de las sustancias corporales mas conformes a la naturaleza de donde, en consecuencia, es necesario recoger la medicina. Por ello, la misma medicina, junto con aquéllas, tiene que ser conforme a la naturaleza, y unirse lo más profundamente con ellas formando un todo. Así, que acabe de perfeccionar lo debilitado, y también que el Mercurio se junte en una mínima parte antes de la fuga de aquél. Pero el Mercurio no coagula ningún cuerpo mientras permanezca en su naturaleza, ni se le une con firmeza, ni tampoco el mismo Mercurio por sí mismo cura los cuerpos débiles, puesto que en la sofocación se separa de ellos. Pues las cosas gruesas poco convienen a las simples, ni las simples a las gruesas. Necesariamente, pues, la medicina ha de ser de una sustancia más sutil y de una fusión más fluida que la de los mismos cuerpos, y de más fijación y retención que la que tenga el mercurio por su naturaleza.

CAPÍTULO VII

DE QUÉ SUBSTANCIA SE EXTRAE LA PIEDRA FILOSOFAL

No es injusto preguntar de dónde se puede sacar nuestra medicina. A los que lo pregunten les contestamos que, de las sustancias donde ése halle, de ellas se saca. Está tanto en los cuerpos como en el mercurio natural, pues hemos descubierto que son de una única naturaleza. En los cuerpos es más difícil, pero en el mismo Mercurio vivo es más semejante, si bien no más perfecto. Y esto es así por esta razón, porque no existe un cuerpo más digno o más puro que el Sol, o que su sombra, es decir, la Luna. Sin éstos al

teñir no se engendra ningún mercurio. Quien sin ese mercurio se esfuerce en teñir, avanza tan ciego hacia la práctica como un asno hacia la comida: la naturaleza dio color dorado al oro, y plateado a la plata.

Quien, pues, sabe teñir el mercurio con el Sol y la Luna, ha alcanzado al secreto, que dice : cuando del azufre blanco óptimo para la plata se ha obtenido azufre rojo, éste será un azufre óptimo para el oro.

Así pues, de aquellos cuerpos se extrae un azufre extremadamente blanco y rojo, al hallarse en ellos la más pura substancia el azufre depurada por el genio de toda la naturaleza. Este azufre, según Alberto, es más brillante y más sutil, porque en su depuración el arte es más débil que la naturaleza, y no la alcanza por mucho que se esfuerce. Su padre es el Sol, y la Luna su madre, porque de aquellos cuerpos con su azufre, o con el arsénico preparado, se saca nuestra medicina. Del mismo modo, puede sacarse de los cuerpos del Sol. Pero del mercurio aislado se consigue una más fácil, más semejante y más perfecta, al ser éste el padre de todos esos luminares y de todos los fundibles, ya que son producidos por él, y por esto todos se disuelven en él, puesto que la naturaleza acoge la propia naturaleza más amigablemente, y goza más con ella que con la extraña. En él pues hay facilidad para la extracción de la substancia sutil, al tener ya en acto dicha substancia.

Por consiguiente, nuestra medicina es una substancia purísima y sutilísima, que toma su origen de la materia del mercurio y es creada a partir de ella. No hay sin embargo materia del mercurio ni en su naturaleza ni en toda su substancia, pero fue parte de aquélla. No la que hay ahora, cuando nuestra piedra ha sido convertida fácilmente en mercurio, aunque haya sido parte de aquél, puesto que le da brillantez, lo protege de la inflamación y lo conserva, lo que constituye la causa de su perfección.

Así pues, sólo la medicina deviene la causa de cualquier generación. La substancia de la preciosa piedra se busca tanto en los cuerpos como en la misma substancia del mercurio. Te aconsejo sin embargo que sólo trabajes con Mercurio y Sol para el So, y con Mercurio y Luna para la Luna, puesto que todo el beneficio de este arte consiste sólo en ellos.

CAPÍTULO VIII

POR QUÉ ES IMPOSIBLE OBTENER LA PIEDRA

SÓLO DE LA SUSTANCIA DE LOS METALES O DE LA MATERIA

Así pues, si quisiéramos comenzar nuestra obra con la materia prima de la naturaleza, esto sería larguísimo e inalcanzable, incluso si se pidieran grandes y casi infinitas sumas de dinero para llevarlo a cabo. Y cuando finalmente, mediante una técnica difícilísima, se hubiera fabricado la piedra a partir de la naturaleza de los metales, la obra Filosófica, o física, sin embargo, aún no habría comenzado, porque es necesario que la piedra de los Filósofos pueda sacarse de la naturaleza de dos cuerpos antes de que con ella se haga un elixir completo.

Puesto que es necesario que el elixir sea más depurado y digerido que el oro o la plata, porque el elixir debe convertir en oro o en plata todos los cuerpos imperfectos disminuidos con otra perfección, cosa que de ningún modo pueden lograr por sí mismos, ya que si dieran parte de su perfección al otro, entonces serían ellos lo que se mostrarán imperfectos, porque no pueden teñir sino a medida que se extienden.

Y para esto se hace la operación en nuestra piedra, para mejorar su tintura en ello más que en su naturaleza, y para hacer un elixir, siguiendo la alegoría de los sabios, que sea como un condimento compuesto de especies puras.

La medicina es el antídoto y la purificación de todos los cuerpos que se tienen que purificar y transformar en solífico y lunífico. Los operarios actuales, sin embargo, creen que el final de la obra está justamente cuando ésta empieza, porque tan enorme ha sido su trabajo –pues su obra se ha realizado a partir de la naturaleza de los metales- que ya creen haber obtenido el elixir acabado. Pero cuando hacen la proyección nada encuentran allí quienes dejan de trabajar cuando en realidad debieran de empezar.

CAPÍTULO IX

CUÁL ES LA PRIMERA OBRA FILOSÓFICA

La obra de los Filósofos es disolver la piedra en su Mercurio para que sea reducida a la materia prima. Sobre esto el Filósofo se ríe de los artesanos sofísticos de la

Alquimia en IV Meteoros diciendo: *Las especies no pueden transmutarse*, lo que sin duda es al parecer cierto, a no ser que esas especies (como dice luego) sean reducidas a su materia prima.

Esta materia prima es el mercurio, por ser el más dúctil de todos los elementos. Es entonces cuando pueden permutarse perfectamente en otra forma diferente de la que tenían antes, pero no las especies, sino los individuos de las especies, porque los individuos están sujetos a las acciones sensibles al ser en sí corruptibles. Las especies sin embargo, siendo universales, no están sujetas a las acciones sensibles, y por esto no son en sí corruptibles.

Por consiguiente, la especie de la plata, que es la platinidad, no se transforma en la especie del oro, que es la aurinidad, ni a la inversa, porque las especies en realidad no pueden permutarse, sino que los que pueden permutarse perfectamente son los individuos de las especies, cuando son reducidos a su materia prima, pues aunque la forma de uno u otro individuo haya sido corrompida, una vez disuelta en la materia prima se permuta perfectamente, y necesariamente se introduce otra forma, porque la corrupción de una es la introducción de otra.

Y has de saber que ninguna materia puede así ser destruida sin que permanezca bajo alguna otra forma: tan pronto como se destruye una forma, inmediatamente se introduce otra, en esta operación o en la ubicada junto a ella. Y por ello dice el Filósofo: *Tú que quieres operar, trabaja primero en la digestión, disolución y sublimación de los dos luminares, porque es el primer grado de la operación para producir mercurio a partir de ellos*. Escrutad las palabras, atravesad los misterios, pues en esta obra se pone de manifiesto lo que es la piedra, al ser el comienzo de su obra la disolución de la misma.

Hay pues que sublimarla, fijarla y calcinarla para que se disuelva finalmente en mercurio, lo que para los Filósofos es lo contrario. Sobre esto dicen también los Filósofos: *Si los cuerpos no son hechos incorpóreos, o bien no cuerpos o bien volátiles, o viceversa, no trabajáis en nada*.

Por consiguiente, el verdadero comienzo de nuestra obra es la disolución de la piedra, porque los cuerpos disueltos son reducidos a la naturaleza prima de los espíritus, excepto cuando sean más fijos porque los espíritus se sublimen con ella. Pues la disolución del cuerpo se produce con la congelación del espíritu, y la congelación del espíritu con la disolución del cuerpo.

Entonces el cuerpo se mezcla con el espíritu, o con los espíritus, y es hecho un solo cuerpo con ellos, o con él, y nunca se separan, como tampoco lo hace el agua mezclada con agua, porque entonces todos son reducidos a su naturaleza prima homogénea.

La primera homogeneidad de los metales es el mercurio, porque en esta homogeneidad se disuelven, al mismo tiempo se unen y nunca se separan, puesto que entonces uno y otro se comportan con su compañero de modo parecido a como si se trabara de ellos mismos. Y por esto dice Aristóteles que los alquimistas no pueden realmente transmutar los cuerpos de los metales sin reducirlos antes a su materia prima. Entonces son perfectamente reducidos a una forma distinta de la que tenían ante.

La razón no se alza contra esto, puesto que tan pronto como se destruye una substancia inmediatamente después se introduce otra, como puede verse en las operaciones de los campesinos, quienes de las piedras fabrican cal y de las cenizas vidrio.

Del mismo modo, y de una manera mucho más enérgica, puede el sabio con sus conocimientos, ya mediante el magisterio natural ya mediante nuestro arte, corromper estos cuerpos e introducir en ellos una nueva forma, pues el objetivo de nuestra operación no es otro sino sacar y seleccionar una purísima substancia mercurial de estos cuerpos, puesto que el elixir consiste sólo en ellos, no en otros.

CAPÍTULO X

QUÉ ES LA PIEDRA Y QUÉ LE FALTA EN LA OPERACIÓN PARA SER UN ELIXIR COMPLETO

Ésta es pues nuestra conocida piedra, pues no se pasa de un extremo al otro sin pasar por el medio. Los extremos de nuestra piedra son, por el primer lado, el mercurio, y por el segundo, el elixir completo. En medio de éstos unas cosas están más depuradas, cocidas enteramente y digeridas que otras, y aquéllas son mejores y más semejantes a la obra, lo que tú, apreciado lector, no creo que ignores, sino que conoces bien.

No cometas errores a causa de esto, puesto que si el hombre ha sembrado estas cosas, las cosechará. Pues una semilla se corresponde con su propia semilla, y todo árbol lleva consigo su propio fruto, conforme a su especie. La naturaleza sin duda es sabia, siempre deseando perfeccionarse, puesto que en sí misma siempre contiene su propio germen. Por esta razón dice Avicena: *Si no viera oro y plata, afirmarí rotundamente que la alquimia no es una ciencia auténtica.*

Así pues, aunque esta nuestra piedra contenga en sí misma, por naturaleza, tanta tintura como la creada en un cuerpo tenue por cualquiera, por sí misma no tendría movimiento propio como para que se fabricara un elixir completo, a no ser que se moviera por el arte y por la operación. Y por esto diversas técnicas han sido inventadas por diversos Filósofos, para que se complete con el arte lo que la naturaleza ha dejado incompleto, porque la naturaleza tiende a su perfección.

No trabajes pues al azar, sino con sabiduría. Conoce las naturalezas y las solideces de la piedra, y observa qué piedra de qué otra piedra es amiga o enemiga para que conozcas lo que ésta haya hecho. Y antes de hacer una gruesa, haz una delgada, aligera la pesada, suaviza la áspera, ablanda la dura, dulcifica la amarga, y tendrás todo el magisterio. Has de saber, pues, que de sus operaciones, unas medicinas son de oro, en las que conviene, en unas, hacer participar la plata, en otras, diferenciarla, puesto que la obra del oro y de la plata, al principio de su operación, conviene en todos los aspectos, pero aquéllos no son convenientes en la fase de la fermentación, porque el fermento de la obra de la plata es la plata.

Haz por consiguiente cada especie con su especie, y cada género con su género, porque la obra del blanco es para albificar, y la obra del rojo para rubificar. No mezcles pues la obra de una piedra con la obra de la otra piedra, porque te equivocarían de medio a medio si procedieras de manera no prevista. Es posible que se produjeran otros

cuerpos, pero no serían tan buenos como aquéllos, porque la medecian que no tienen, no la pueden dar. Es imposible fijar lo no fijo y purificar lo impuro, ya que en el compuesto no se halla lo que no hubiera estado en él antes, ni nadie puede dar lo que no tiene. Porque aunque puedas utilizarlo, o te falte, como entre estos no puedes tener aquél, que es de mayor templanza y menor impureza, si te faltara el licor de ellos, en primer lugar tienes que convertirlos en una semblanza de los dos cuerpos perfectos, cosa que nunca se produce a no ser que se proyecte desde arriba al Sol y a la Luna unidos en un solo cuerpo. Porque el Mercurio, al ser por naturaleza convertivo, se transforma en cada uno de los planetas que acoge.

Si se une al plomo será plomo, si al hierro, será hiero, y si con otros cuerpos, será semejante a ellos. Pero si se une con estos dos rayos, se convierte en elixir perfecto. No se debe operar, pues, si no es a partir de esta noble materia, porque las cosas no se producen por ningún otro medio que no sea siguiendo su propia naturaleza. Por consiguiente, quienquiera que intente obtener de la naturaleza lo que no está en ella, hace una tontería y provoca la perdición de la obra. No comas de un hijo cuya madre tenga la menstruación, porque si te lo comes, tanto tú como tu obra estaréis corrompidos. Come por el contrario un pedazo de carne grasa, y tendrás tanto oro y plata como quieras. Y no intentes obtener de la naturaleza lo que no está en ella, porque fatigarías tu alma en vano. Todo esto ha sido extraído de Morieno, Doctor y Filósofo veraz. Sin considerar de ello ningún lucro, si actúas así correctamente obtendrás un ungüento de azufre y blanqueto, puesto que el compuesto cuya cabeza es roja, sus pies blancos y sus ojos negros, es el magisterio. Entiende lo que digo, puesto que en verdad es todo totalmente cierto, y nunca ningún otro Filósofo lo explicó mejor.

FIN DEL LIBRO PRIMERO DE *EL ROSARIO DE LOS FILÓSOFOS*